

ANA ELISA ANTUNES VIVIANI

O salto de volta à multidimensionalidade:  
perspectivas de compreensão do corpo na cibersociedade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de concentração Teoria e Pesquisa em Comunicação, Linha de Pesquisa Epistemologia, Teoria e Metodologia da Comunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre, sob orientação do Prof. Dr. Ciro Juvenal Rodrigues Marcondes Filho.

SÃO PAULO

2007

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Ana Elisa Antunes Viviani

O salto de volta à multidimensionalidade: perspectivas de compreensão do corpo na cibersociedade

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação, Área de concentração Teoria e Pesquisa em Comunicação, Linha de Pesquisa Epistemologia, Teoria e Metodologia da Comunicação, da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre, sob orientação do Prof. Dr. Ciro Juvenal Rodrigues Marcondes Filho.

Aprovado em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_\_

### Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_ Assinatura: \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Ciro Marcondes pela sabedoria, conselhos e sugestões que possibilitaram a realização e a conclusão deste trabalho.

Aos amigos Marco Toledo de Assis Bastos, Paulo Masella, Danielle Naves e Cristina Bonfiglioli pelas reflexões que colaboraram para o enriquecimento desta pesquisa.

Aos amigos Rodrigo de Godoy e Beth Quintino pela convivência cotidiana e paciência.

À minha família: meus pais, Tito e Fina, meus irmãos, Beto e Celso, minhas cunhadas, Márcia e Cris, minhas sobrinhas Helena e Sophia, minha amiga Wanda, e, principalmente, ao irmão e amigo Nando, pelo apoio e compreensão.

À CAPES pelo suporte financeiro que contribuiu para a realização deste mestrado.

## RESUMO

VIVIANI, Ana Elisa Antunes. **O salto de volta à multidimensionalidade**: perspectivas de compreensão do corpo na cibersociedade. 2007. Dissertação (Mestrado) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

O presente trabalho investiga o estado do corpo na cibersociedade através de um leque variado de abordagens e teorias. Para introduzir o assunto, foi elaborada inicialmente uma retrospectiva da sutil transformação do corpo em imagem, processo que tem suas raízes fincadas tanto nos primórdios do cristianismo, que legitimou o culto às imagens do corpo de Cristo, quanto nos estudos de anatomia do início da modernidade. As duas heranças contribuíram para a consolidação de um modelo generalizado baseado no corpo morto, hipóteses levantadas pelo pensador alemão Dietmar Kamper, e que anunciam a ascensão do corpo como máquina. Daí, passou-se à pós-modernidade, mais especificamente ao que Jean Baudrillard chama de hiper-realismo, isto é, momento em que as simulações do mundo substituem o próprio mundo, para entender o processo análogo de constituição dos simulacros do corpo. Chega-se, então, finalmente à hipermodernidade, termo encabeçado pelo canadense Arthur Kroker, para indicar que o real torna-se cada vez menos assimilável e que o corpo estaria gradativamente desaparecendo. Com base nestes pressupostos, partiu-se para a investigação de algumas teorias que afirmam que o corpo hoje é um híbrido, formado pela junção entre o orgânico e o inorgânico, também conhecido como corpo-ciborgue, ou biocibernético, e que anunciaria um estágio pós-evolutivo do homem. Através do pensador Lucien Sfez, percebeu-se como estas teorias harmonizam-se tanto com uma utopia que procura criar uma Super-Humanidade, quanto com os ideais ascéticos tão criticados por Friedrich Nietzsche. Portanto, investigou-se na obra do filósofo alemão as considerações relativas ao corpo, conjugando-as com as do pensador francês Antonin Artaud, a fim de localizar em ambos autores como se dá, através do corpo, a estratégia de escape da linguagem. Isso conduz à tópica do Real lacaniana e que Dietmar Kamper lança mão para compreender o corpo como não assimilável à linguagem. Kamper também investiga a ligação do corpo com as múltiplas dimensões, chegando à conclusão de que ele, na comunicação digital, precisa abandonar gradualmente seus sentidos a fim de alcançar o ponto zero da abstração total, de modo que a única maneira de recuperá-los seria através de saltos dimensionais. Por fim, retoma-se o corpo sentiente, em quiasma, desenvolvido por Merleau-Ponty, e que surge de seu contato com o mundo e que antecede a linguagem, remetendo a Michel Serres que, apesar de criticar fortemente a fenomenologia, recupera o importante papel dos sentidos e do movimento do corpo como centrais na constituição de um conhecimento que está em constante mutação e que se coaduna com o pensamento de Nietzsche.

Palavras-chave: Corpo. Real. Dimensões. Comunicação. Linguagem. Tecnologias.

## ABSTRACT

VIVIANI, Ana Elisa Antunes. **The leap back to multidimensionality**: understanding the human body within cybersociety. 2007. Dissertation – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

The current work investigates how the body is perceived in cybersociety, and the theories and approaches that have been related to it. The introduction presents a retrospective of the process through which the body has been transformed into an image. This process has its roots in early Christian theology, which legitimizes the cult of the image of Christ body, and anatomy studies started in the Modern age. The two approaches of the perception of the human body mentioned contributed to the creation of a single interpretation based on the dead body. This is the hypothesis of Dietmar Kamper and they announce the ascension of the body-machine. The idea of the body as a machine has been adapted to the post-modern reality, more specifically to what Jean Baudrillard calls hyper-reality – the moment when simulations and models substitute the very perception of the world itself. Hyper-reality theory and models were then used to base and reflect the constitution of simulacra of the body. Hence hyper-realism was the term coined by the Canadian thinker Arthur Kroker, and it indicates a state in which reality itself becomes less and less tangible while the perception of the body gradually disappears. Based on these propositions the thesis investigates some of the theories that affirm that the human body today is a hybrid, formed through the junction between the organic and the inorganic, also known as cyborg-body, or biocybernetic-body, which announces a post-evolutionary stage of man. Through the thinker Lucien Sfez, it was perceived how these theories are in balance with an utopia that tries to create a Super-Humanity and with the ascetics ideals so criticized by Friedrich Nietzsche. Therefore it was investigated in the German philosopher's work his observations related to the body, as well as the ones of the French thinker Antonin Artaud, in order to locate in both authors how would happen the strategy of the scape of the language through the body. This leads to the Lacanian concept of the Real and that Dietmar Kamper takes to understand the body as not assimilable to the language. Kamper also looks for the linking between the body and the multiple dimensions, getting to the conclusion that it to be in the digital communication needs to leave its senses gradually in order to reach the zero point of the whole abstraction. The only way to recover the senses would be through dimensional leaps. Finally, it is taken the sentient body concept, in chiasm, developed by Merleau-Ponty. This body emerges from the contact with the world and precedes the language, leading to Michel Serres that, although a strong critic to phenomenology, recovers the main role of the senses and the movement of the body in the constitution of a knowledge that is in constant change and which can be associated to the Nietzsche's thought.

Key-words: Body. Real. Dimensions. Communication. Language. Technologies.

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	8
<b>1. O corpo em desaparecimento</b>	18
1.1. A morte do corpo e a ascensão da imagem	19
1.1.1. A teologia e a imagem moderna	20
1.1.2. Anatomia e o corpo-máquina	31
1.2. O corpo na pós-modernidade	35
1.2.1. Hiper-realismo	36
1.2.2. Hipermodernidade	40
<b>2. Utopias do corpo na cibersociedade</b>	46
2.1. A utopia da grande saúde e os rumos à super-humanidade	47
2.2. O corpo na dimensão zero ou o advento do pós-humano	58
2.2.1. O ciborgue	61
2.2.2. Corpo biocibernético	63
2.2.3. Corpo pós-orgânico	66
2.2.4. Metacorpo, metacarne	70
2.3. Reafirmando utopias ou o fim do corpo	72
<b>3. O salto de volta à multidimensionalidade</b>	77
3.1. Habitar corpo, devir-corpo	77
3.1.1. Lampejos do corpo divino: corpo entre os gregos arcaicos	80
3.1.2. O corpo como multiplicidade: a perspectiva de F. Nietzsche	84
3.1.3. Crueldade e o corpo sem órgãos: a perspectiva de A. Artaud	98
3.2. O corpo multidimensional	107
3.2.1. O quadrado antropológico	109
3.2.2. Retorno à multidimensionalidade	114
3.2.3. O corpo no real	116
3.3. O salto no escuro	119
<b>4. O corpo glorioso</b>	122
4.1. A perspectiva fenomenológica de M. Merleau-Ponty	123
4.1.1. Intencionalidade	123
4.1.2. O corpo pré-objetivo	125
4.1.3. Carne, corpo sentiente e o quiasma	131
4.2. A perspectiva de Michel Serres	136
4.2.1. Os cinco sentidos e a quimera	138
4.2.2. O corpo hominescente	146
4.3. Corpos conjugados	148
<b>Conclusão</b>	151
<b>Bibliografia</b>	158

## INTRODUÇÃO

“*The body is obsolet*”. A frase pisca continuamente no *site* do artista multimidiático Bruce Stelarc. Conhecido mundialmente por fazer experimentos com implantes de objetos tecnológicos em seu próprio corpo (tais como braços e mãos mecânicos), Stelarc é escolhido como um dos principais expoentes para compreendermos a condição do corpo hoje e os diferentes modos de interpretá-lo. Ao mesmo tempo em que parece perceber o seu potencial ilimitado, Stelarc afirma abertamente que o corpo tornou-se um aparelho ultrapassado e ineficiente.

O artista polonês Piotr Wyrzykowski (conhecido também como Peter Style) é igualmente famoso por suas obras que problematizam o corpo. Entre 2000 e 2002, apresentou em vários países a animação *Cyborg Sex Manual 1.0*, que consistia na transformação de dois robôs em seres humanos durante o ato sexual. No *site* disponível da obra, o texto introdutório afirma que as mudanças tecnológicas são tão devastadoras em nossas vidas que nem nos demos conta de que gradativamente nos tornamos ciborgues.

O Manifesto Binário, do grupo de teatro catalão La Fura Del Baus, afirma que a tecnologia digital tem possibilitado ao homem a realização do velho sonho de transcender seu corpo humano. Esse manifesto também afirma que é com um novo invólucro representacional, situado entre a subjetividade e a materialidade, que habitamos o ciberespaço.

Praticamente todos os dias, jornais diários alardeiam o lançamento da novíssima tecnologia revolucionária que afetará os modos de viver dos indivíduos em todo o mundo. Seja o mapeamento do DNA, ou aparelhos

digitais que melhor reproduzem o som ou imagens, processadores cada vez mais velozes, próteses que substituem membros, ou mesmo próteses que acrescentam volumes ao corpo, substâncias que maximizam determinados músculos, ou substâncias que inibem a dor (física ou psíquica), o corpo é claramente o grande vértice para o qual confluem as questões relativas à cibernsociedade.

As experiências extremas e mesmo assustadoras de Stelarc, as ciberinstalações interativas e tecnologias digitais, *cybersex* (sexo pela internet) e *sites* transhumanistas que apregoam a redenção tecnológica como modo de superarmos nossas limitações físicas seriam sintomas de que o corpo estaria perdendo sua materialidade? Estaria ele tornando-se desnecessário e fadado ao desaparecimento?

Em fins do século XX, a indústria cultural, os meios de comunicação de massa e a sociedade de consumo passaram a conviver com a cibernsociedade - a sociedade das redes telemáticas e das tecnologias eletrônicas. O grande motor propulsor que favoreceu esse enorme salto de transformação tecnológica foi o desenvolvimento da microeletrônica a partir da década de 1970, que popularizou não apenas os computadores pessoais, mas softwares para os mais diversos fins. Esses computadores pessoais interconectados através de redes mundiais e as tecnologias digitais e do virtual promoveram um amplo debate acerca da realidade.

As raízes para esse desenvolvimento tecnológico foi a denominada Segunda Revolução Industrial, que acelerou a crise da modernidade e, conseqüentemente, colocou em discussão o pensamento cartesiano. Com isso,



a asserção de que o corpo é rigidamente separado da consciência, condição fundamental sob a qual se sustenta o conhecimento científico, também começa a ser questionado. Portanto, após cerca de 300 anos, as sólidas bases da análise reflexiva começam a se tornar instáveis, movediças, fluidas: o *cogito* cartesiano, reduto do sujeito idealista, deixa de ser a origem irradiadora do mundo e o corpo passa a ser incluído como elemento constituinte do conhecimento. Com o advento das tecnologias globais de comunicação, as fronteiras que até então pareciam bem delineadas entre público e privado, subjetivo e objetivo, corpo e máquina, natureza e cultura, começam a desmoronar.

Muito antes de o humanismo ter sua morte anunciada pelos pesquisadores da pós-modernidade, já nas primeiras décadas do séc. XX, o filósofo Günther Anders (1902-1992) anuncia o profundo mal-estar do homem diante das máquinas. Para Anders, a impossibilidade de nos igualarmos a elas é o que nos angustia; é a percepção fatídica da nossa obsolescência e definhamento, ao contrário das máquinas, infalíveis, imortais, perfeitas. Ambicionando tornarmo-nos iguais a elas, imitamos sua racionalidade, mas ao mesmo tempo sua irresponsabilidade – porque sem ética – e sua insensibilidade. Chega a ser espantosa sua visão, principalmente quando nos deparamos com Stelarc, para quem o corpo, evidentemente, é desconfortável e deve tornar-se cada vez mais funcional e adaptado às técnicas. De qualquer forma, talvez Anders nunca tivesse imaginado a dimensão que suas considerações alcançariam, como a possibilidade de clonagem de seres humanos ou a “correção” genética de doenças hereditárias, por exemplo.

Além disso, o advento da sociedade de consumo promoveu uma avalanche de bens e mercadorias produzidos serialmente em escala mundial. Como consequência, o real começa a se perder diante de suas simulações. Os discursos da tecnociência, reiterando o universo dos simulacros, afirmam que a qualidade das atuais tecnologias digitais e do virtual convidam o usuário a perceber mais e cada vez melhor o mundo, funcionando como aperfeiçoadoras dos sentidos. O próprio compositor alemão Karlheinz Stockhausen afirma que hoje somos convidados a “ver mais, ouvir mais e sentir mais.” (KERCKHOVE, 1997, p. 126) A pesquisadora Lucia Santaella, juntamente com artistas que formam um dos principais círculos irradiadores de pesquisas sobre o impacto das tecnologias do virtual no país, afirma praticamente a mesma coisa: a expansão da capacidade perceptiva graças a elas. No entanto, cabe perguntar: esta não seria uma inversão do *status* hoje do mundo contemporâneo? Isto é, não estaríamos cada vez mais nos recusando a ver o mundo, a penetrar no real, justamente porque estamos tão adaptados ao conforto moderno que não conseguimos mais apreendê-lo a não ser mediados por aparelhos, máquinas e softwares? A realidade não seria exatamente oposta, isto é, não estaríamos tão afundados e enroscados nas facilidades tecnológicas que nos esquecemos o que é de fato sentir o mundo? E por causa desse esquecimento, não estaríamos mais acreditando que a simples experiência de caminhar pode ser mais enriquecedora do que interagir com modelos computacionais que simulam exatamente essa ação? O pensador francês Michel Serres escreve que “podemos fazer quase tudo sem luz, salvo escrever. Escrever requer luzes. Viver se satisfaz com penumbras, ler exige a claridade.” (2001, p. 63-64) Se nosso corpo precisa de tão pouco, o que

fazemos com a abundância que se joga sobre ele? Como podemos compreendê-lo diante de um universo em crescente simulação?

Os mesmos discursos da tecnociência nos dizem também que as próteses do corpo não apenas servem para substituir ou alongar membros, mas também para aumentar-lhes a potência e aperfeiçoá-los. Novamente recorremos a Michel Serres, que nos lembra que as próteses técnicas humilham nossos ossos; que projetá-los em extensão ou substituí-los podem custá-los, deixá-los cair doentes, atrofiá-los. Estaríamos falando então de dois corpos distintos: um que tudo pode e outro que só pode mediado pelas tecnologias? A que corpo então se referem essas teorias que apregoam uma melhoria dele graças a elas?

Esta pesquisa foi organizada em duas frentes. A primeira, que enxerga o corpo do ponto de vista estrutural, que tanto localiza historicamente os antecedentes que conduzem lentamente o corpo a ser substituído por sua imagem, e que fornece os elementos para a instauração do corpo-prótese, quanto investiga o status do corpo na pós-modernidade. Neste caso, procurou-se, ao invés de realizar um levantamento exaustivo acerca das inúmeras teorias que discutem a pós-modernidade e que não resultariam em nenhum progresso significativo acerca da discussão aqui tratada, o corpo, procurou centrar-se basicamente no trabalho de Jean Baudrillard e o desenvolvimento dos seus conceitos de simulacro e simulação, pois é através deles que associamos a idéia de um corpo ciborgue pós-humano.

Ao mesmo, juntamente com esse viés mais estrutural, utilizamos o pensamento crítico de Lucien Sfez que dedica toda uma obra na demolição

dos discursos que se coadunam com o universo tecnocientífico atual e que apontam para o que o autor chama de Super-Humanidade. Utilizando o arcabouço conceitual que envolve a identificação de ideologias e utopias, acabamos adentrando no universo das pesquisas referentes ao status do corpo na sociedade contemporânea e que, de modo geral, apregoam a ascensão do ciborgue e o advento do pós-humano.

No entanto, pelo viés estruturalista, não é possível encontrar estratégias de subversão do corpo nas armadilhas da tecnociência porque o vê como incapaz de se articular com o real. Deste modo, a segunda frente da pesquisa inverteu a investigação, recorrendo a um leque variado de pensadores a fim de encontrar possíveis maneiras de se dar essa estratégia marginal, passando ao largo da linguagem. Para tanto, buscamos no pensamento visionário de Nietzsche, os rastros que o pensador deixa em sua obra acerca do corpo. Assim como neste caso, recorreremos também a Antonin Artaud, cujo pensamento revolucionário acerca do teatro encontra-se com o nietzschiano resultando numa insubordinação do corpo diante de sua assimilação à linguagem.

Ainda neste mesmo caminho, recorreremos a dois pensadores aparentemente dissidentes, mas que apresentam grandes aproximações entre si. O famoso filósofo francês Maurice Merleau-Ponty desenvolve uma fenomenologia distinta da de Edmond Husserl, privilegiando o papel fundamental do corpo e das percepções na constituição do conhecimento. Ao mesmo tempo, recorreremos ao pensador, também francês, Michel Serres, cuja obra anticonvencional faz importantes críticas à filosofia da linguagem e recupera o papel fundamental do corpo, movimento e sentidos também na

constituição do conhecimento. Ambos pensadores franceses desenvolvem uma obra que, por vezes, chega a ser poética.

Sendo assim, no primeiro capítulo, trataremos de investigar em textos dos primeiros séculos do cristianismo como se solucionou a questão do uso de imagens para representar a imagem de Cristo. O que norteou este aspecto do trabalho foi a proposição do pensador alemão Dietmar Kamper que afirma que a lenta substituição do corpo por sua imagem, deveu-se a dois fatores, tanto a ampla divulgação da imagem do corpo morto de Cristo, quanto a utilização de imagens do corpo morto pela anatomia moderna. Estes dois aspectos reunidos forjam uma racionalidade pré-científica que viria a culminar na idéia do corpo-prótese. Com esta perspectiva delineada, passamos para uma das teorias ainda atualmente em voga acerca da pós-modernidade e que advém do francês Jean Baudrillard e suas concepções de simulacros e simulações. Estas concepções fundam a idéia de que a reprodução do mundo em séries acabou por desreferenciar os signos do seu real, adquirindo autonomia e instaurando uma implosão do sentido. Este momento da modernidade é identificado por Jean Baudrillard como hiper-realismo. Nos rastros de Baudrillard, demos atenção também aos pensadores canadenses Arthur e Marilouise Kroker e David Cook, que também se preocupam com a questão do corpo no que denominam hipermodernidade. A hipermodernidade, como veremos, é o estágio identificado por eles em que a negociação entre o real e suas simulações atingiu tal estágio que estas substituíram o real. Devido a esta proposição, recorreremos ao pensamento recente do filósofo esloveno Slavoj Zizek que, baseado em conceitos da psicanálise lacaniana, inverte essa interpretação dos pensadores canadenses afirmando que o real hoje é tão

espetacular que a única maneira de assimilá-lo é transformando-o em ficção. Apesar de não nos dedicarmos especificamente a Zizek, acreditamos que seus textos fornecem boas compreensões para o entendimento do corpo e o real.

Essa estratégia nos remete ao segundo capítulo, no qual, através da crítica de Lucien Sfez quanto aos discursos utópicos relativos à saúde e à vida em função do desenvolvimento tecnológico acelerado a partir da década de 1990 do séc. XX, abordaremos as principais teorias e nomes envolvidos com a proposta do corpo pós-orgânico e corpo-ciborgue, seja assimilando-o, tal como a própria criadora do seu manifesto, a americana Donna Haraway, e suas variantes, como Lucia Santaella, Tomaz Tadeu da Silva e André Lemos, dentre outros, ou pelo seu viés mais crítico, como Paula Sibilia, Nízia Villaça e João Augusto Mourão. Graças à perspectiva crítica de Sfez e seu método de desmonte de utopias, pudemos identificar os discursos comprometidos com a tecnociência.

A partir do terceiro capítulo, *Habitar Corpo, Devir-Corpo*, conforme visto, inverteremos esta abordagem estruturalista e discursiva para pensarmos as estratégias de subversão do corpo. Sendo assim, introduziremos rapidamente a visão dos gregos arcaicos a respeito do corpo para alcançarmos o pensamento de Nietzsche. Assim o fazemos, pois tais gregos, anteriores à visão socrático-platônica do dualismo corpo-mente, nitidamente inspiraram Nietzsche tanto com relação à sua noção de tragédia, como, intrinsecamente a isso, sua noção muito particular de corpo e linguagem, fisiologia e linguagem. Ainda neste mesmo capítulo, abordaremos Antonin Artaud, graças à sua concepção de linguagem inerente ao corpo e de corpo enquanto intensidade de vida, uma relação compreendida através do termo crueldade. Como veremos,

com a proposta mais radical de Artaud e que é denominada Corpo sem Órgãos, levantamos a hipótese de que mais do que ter um corpo, habitamos um corpo, realizamos devires sobre ele. A última parte do capítulo é a que fundamenta toda a pesquisa. Nela realizamos uma investigação sobre dois pensadores de língua alemã, Dietmar Kamper e Vilém Flusser, que realizam uma espécie de antropologia histórica culminando num interessante entendimento do corpo através das dimensões existentes no mundo. Graças a isso, foi possível desenvolver a hipótese de que o corpo da comunicação digital é, na verdade, um corpo na dimensão zero. Este corpo, portanto, vive numa constante vertigem, fora do equilíbrio que é dado pelos seus outros órgãos de sentidos. Como veremos, a estratégia para escapar dessa vertigem é realizar um salto de retorno ao mundo dimensional.

Gostaríamos apenas de fazer uma observação quanto às fontes utilizadas para o item referente a Nietzsche. Ao invés de adotar o sistema autor-data, como é o geral deste trabalho, preferimos utilizar apenas as iniciais dos livros em português, seguidas das seções e parágrafos, características dos textos deixados pelo filósofo alemão. Assim o fizemos pois são inúmeras as versões traduzidas de seus trabalhos e acreditamos que anotando a seção ou parágrafo do trecho citado, ao invés da página, propiciaremos maior facilidade de interlocução entre os leitores e as fontes bibliográficas.

Por fim, o último capítulo trata da reunião de dois pensadores que refletiram a questão do corpo de modos singulares e que apesar de estarem distantes teoricamente apresentam perspectivas que parecem conjugar-se em alguns pontos, especialmente quanto à idéia de um corpo glorioso. Por isso, unimos a fenomenologia de Merleau-Ponty e sua perspectiva de um corpo pré-

objetivo, que escapa tanto da compreensão objetiva quanto psicanalítica, pois o autor acredita que nem uma nem outra conseguem resolver várias questões perceptivas, a outro francês, Michel Serres, que com seu modo pouco acadêmico, acaba recuperando o papel primordial dos sentidos e do movimento enquanto constituintes do conhecimento científico.

Com esse conjunto teórico – metodológico em mãos, acreditamos haver atingido algumas das questões basilares referentes ao status do corpo hoje na sociedade da comunicação digital, também conhecida como cibersociedade.



## CAPÍTULO 1: O CORPO EM DESAPARECIMENTO

*“Tudo bem que se construa a inteligência artificialmente, não vejo nisto nenhuma performance surpreendente, mas e a carne, o sensível, o corpo? A encarnação é o ponto culminante do concreto tanto quanto do saber, mesmo o mais abstrato.”*  
(SERRES, 2004, p. 32-33)

Neste capítulo abordaremos dois aspectos preliminares para a investigação acerca do corpo. O primeiro deles é uma espécie de retrospectiva histórica da lenta substituição do corpo por sua imagem, hipótese que é levantada pelo pensador alemão Dietmar Kamper e que exploraremos a partir de um leque de autores que verificaram detidamente a questão da relação entre imagem e corpo a partir dos primórdios do cristianismo, passando pela especificidade com que alguns artistas renascentistas a interpretaram, para chegar ao surgimento do corpo-prótese nas imagens da anatomia moderna. Em seguida, realizaremos um salto teórico-temporal para alcançarmos um dos maiores pensadores da pós-modernidade, Jean Baudrillard, famoso pelos estudos acerca dos simulacros, e que irá dedicar algumas páginas de seu vasto trabalho ao estudo da perspectiva do corpo sob o viés do hiper-realismo. Na mesma linha de Baudrillard, também traçamos algumas considerações que os pensadores canadenses Arthur e Marilouise Kroker fizeram especificamente sobre o corpo na hipermodernidade.

### 1.1. A morte do corpo e a ascensão da imagem

No texto *O corpo, o saber, a voz e o vestígio*, Kamper (2002a) recupera Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento* quando afirmam que a história do corpo (*Körper*) é na verdade a história dos cadáveres, pois do corpo a única coisa que permanece é o cadáver. Kamper identifica duas heranças para esta condição - a anatomia (moderna), que leva o corpo morto para a mesa de dissecação, e a teologia (medieval) fundada no corpo morto de Cristo – o que permitiu a consolidação de um modelo generalizado baseado no corpo morto.

Nos primórdios do cristianismo, houve longos debates e lutas a respeito das representações iconográficas do mundo sagrado cristão e suas funções pedagógicas; afinal, seria possível traduzir o sagrado e invisível na matéria? Ao mesmo tempo, a medicina ocidental procurou romper com a morte inexorável, afastando-a do centro das atenções, o que abriu uma brecha para a imagem do corpo morto instalar-se em seu lugar. Os estudos de anatomia realizados no início do que se denomina Idade Moderna, através da prática da dissecação, instituem um modelo de investigação fundado no corpo morto e desmembrado.

Com base nesses pressupostos, serão então investigados alguns dos textos teológicos que tratam da representação do divino em imagens e a maneira como foi solucionada essa problemática. Em seguida, a fim de ressaltar a transição da representação do corpo nas imagens medievais para as renascentistas, serão brevemente abordadas diferentes concepções de corpo de quatro artistas célebres deste momento da história ocidental. Estas concepções, por sua vez, também estão intimamente ligadas ao modo como a

anatomia vai utilizar a imagem do corpo que estava se delineando no séc. XVI, divergindo acentuadamente do corpo ao longo da Idade Média, e que já aponta para os caminhos de uma ciência moderna.

#### 1.1.1. A teologia e a imagem moderna

Lorenzo Mammi, em seu texto *O espírito na carne* (2003), levanta uma informação bastante interessante, afirmando que o cristianismo é o primeiro a estabelecer uma reflexão sobre o corpo em todos seus aspectos físicos. Isso, no entanto, não quer dizer que necessariamente possa-se pensar num abarcar do corpo pela doutrina cristã, mas sim que “no pensamento clássico [...] a exclusão corporal é programática tanto na reflexão filosófica como na experiência estética e moral” (MAMMI, 2003, p. 109). Isto é, diante do preceito socrático-platônico de que o corpo é o cárcere da alma, bastaria excluir o corpo do processo racional para evitar a interferência dos sentidos na apreensão da verdade.

É baseado, então, neste modo diferente de compreender o corpo inaugurado pelo cristianismo, que Mammi aborda o tema em duas partes: a primeira tratando de uma breve revisão do neoplatonismo de Plotino e da solução encontrada por Santo Agostinho para a explicação da ressurreição e da encarnação, tangenciando brevemente algumas observações de Kierkegaard sobre o sensualismo cristão; e a segunda tratando de uma investigação acerca das imagens aqueiopitas, ou seja aquelas feitas sem intervenção da mão humana.

Recuperando inicialmente Kierkegaard e suas considerações sobre o erotismo, este afirmará que o cristianismo o percebe como uma determinação

interna do espírito, diferentemente do erotismo antigo, que arrebatava o indivíduo como uma força externa. Para o cristianismo, a força de Eros é uma força interior que deve ser expulsa pela consciência individual. Ainda segundo Kierkegaard, é no momento em que o cristianismo reconhece a necessidade de excluir essa força que passa a compreender a sensualidade como algo inerente ao espírito. Isso está ligado a uma idéia de encarnação desenvolvida por ele, isto é, a apropriação de um indivíduo por uma capacidade que já se encontra plenamente nele (MAMMI, 2003, p. 110). A filosofia platônica, por sua vez, considera a sensualidade como uma questão ligada ao corpo, enfatizando a necessidade da alma de se afastar das ilusões transitórias da experiência sensível.

É neste sentido que Mammi retoma o neoplatonismo de Plotino. Para ele, o mundo material é um pálido reflexo do Ser, que é luz. Circundando o Ser está a matéria, estão as trevas. As almas reencontrariam sua unidade ao se fundirem no Ser; enquanto dispersas na matéria, as almas são múltiplas. No limbo entre Ser e matéria encontra-se a experiência sensível. Se a alma só descobre sua essência quando entra em contato com o Ser, então Plotino compreende o conhecimento advindo da experiência sensível, que afinal é a mediação entre o Ser e a matéria, como inexplicável. “Não há mediação possível entre alma e corpo”. (MAMMI, 2003, p.111).

O pensamento cristão primitivo, que também compartilha dessa filosofia neoplatônica, se depara então com duas verdades paradoxais: a encarnação e a ressurreição. Como o divino poderia conciliar-se com o corpo? Santo Agostinho vai encontrar na carne a resposta que conjugue tanto a natureza divina quanto a material de Cristo, sendo que ‘carne’ assume um

sentido mais abrangente que meramente a matéria de que seria feito o corpo. Como diz João, “o Verbo se fez carne”. Além do mais, diante da perspectiva de Santo Agostinho, a carne também pode ser salva, pois é a alma corruptível que acaba por corrompê-la também (MAMMI, 2003, p. 113).

Outra diferença existente entre o pensamento cristão e o antigo pode ser encontrada na maneira como cada um entendia a possibilidade de felicidade. Enquanto para a filosofia clássica a felicidade poderia ser encontrada no mundo terreno, desde que se mantivessem os impulsos do corpo afastados da alma ou funcionando a favor do *logos*, para o cristianismo a felicidade não pertenceria a este mundo, de modo que o indivíduo encontra-se numa constante tensão entre o corpo e a alma; a sabedoria não estaria em anular o corpo, mas em harmonizar ambos “após o Juízo Final” (MAMMI, 2003, p. 114).

O tratado atribuído a Pseudo-Dionísio Areopagita<sup>1</sup>, Hierarquia Celeste, provavelmente escrito no início do séc.VII na Síria e que procura explicar a origem divina das imagens e seu papel, é tradução desses aspectos da filosofia neoplatônica, permeado pela mística oriental, que merece uma atenção mais detida. Segundo o autor deste tratado, as imagens refletem a luz divina e funcionam como mediadoras entre o universo celeste e nossa percepção do mundo. Como o homem é incapaz de apreender a essência invisível do sagrado, o papel das imagens é guiá-lo através do mundo sensível para alcançar o mundo inteligível. Este processo é chamado de “abordagem anagógica”. As imagens representadas não devem remeter ao seu significado imediato, pois elas são símbolos do universo celestial; devem funcionar por

dessemelhança, pois o Inteligível é melhor representado “por imagens que não guardam nenhuma relação com seu modelo” (PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA, 2004, p. 22-23). A justificativa para isso reside na idéia de afastar qualquer possível interpretação de beleza material do *logos* divino e a finalidade é provocar uma dialética anagógica, isto é, o espírito, ao contemplar uma representação extremamente feia é conduzido contrariamente a algo extremamente belo (LICHTENSTEIN, 2004, p. 18).

Mais interessante que Pseudo-Areopagita é João Damasceno que, no séc. VIII, escreve um tratado que explicita mais claramente o modo como o Verbo encarna-se na matéria, ou melhor, como a matéria torna-se Verbo (DAMASCENO, 2004, p. 28). O Discurso Apologético foi escrito em resposta ao decreto do imperador bizantino Leão III (que proibia o culto aos ícones) e defende o uso das imagens e sua função pedagógica no culto cristão. Nesse tratado, igualmente inspirado pelo neoplatonismo e Santo Agostinho, Damasceno justifica a tradução de Deus em imagens porque o que o artista representa não é o inefável, mas seus reflexos na matéria. Ele também trata da atitude que se deve ter em relação às imagens, diferenciando prostração (atitude ligada à honra e à moral) de adoração. Além do mais, segundo ele, devido às limitações do intelecto do homem e sua incapacidade de reconhecer o invisível sagrado no mundo, Deus permite então que se façam imagens Dele quando tornado corpóreo. As imagens cumprem então o papel de tornar reconhecível aquilo que é análogo ao próprio homem. Segundo suas palavras:

Como representar aquilo que não admite qualquer representação? Como figurar aquilo que é imponderável, sem dimensões, indefinido e amorfo? Como pintar aquilo que é incorpóreo? Como definir, por meio de um contorno, o que em si mesmo não tem forma? O que,

---

<sup>1</sup> Não se sabe até hoje a identidade do autor de Hierarquia celeste e Os nomes divinos. Por muito tempo, pensou-se tratar de São Dionísio, bispo de Paris e evangelizador da Gália. (LICHTENSTEIN, 2004, p. 17.)

verdadeiramente, é isso que é revelado de uma maneira mística? Evidente fica agora a razão pela qual não deves fabricar imagens do Deus invisível. Mas quando vês o incorpóreo feito homem por tua causa, então fabricas uma forma humana que se lhe pareça em alto relevo. Igualmente, quando o invisível é tornado visível na carne, então fabricas uma imagem de visível semelhança. Quando vires ao incorpóreo, indeterminado e imponderável na grandeza de sua própria natureza, com a forma de Deus, tomando a forma de um humano, tu então desenhas Seu corpo, definindo-o de acordo com suas dimensões, linhas e caracteres e, então, na pínax gravas Sua imagem e a expões para que seja contemplada e conhecida. (DAMASCENO, 2004, p. 31-32)

No Discurso Apologético, Damasceno define com clareza que imagem é uma semelhança que “revela e torna manifesto aquilo que está oculto.”(2004, p. 39) No entanto, a imagem nunca é exatamente idêntica ao seu modelo, porque mesmo que suas características físicas estejam bem representadas, seu aspecto psíquico, por sua vez, não; “porque a imagem não está viva, nem pensa, não fala ou sente e sequer move os seus membros” (DAMASCENO, 2004, p. 39). Aqui, fica evidente que o autor percebe a perda que representa a transposição de algo multidimensional para o mundo bidimensional.

Esta modificação introduzida pelo pensamento cristão primitivo produziu um ineditismo no mundo das imagens de até então, devido à sua nova maneira de ver forma e matéria. Derivando das tradições artísticas clássicas (que dominavam racionalmente o visível através de um jogo de proporções) e das tradições hebraicas (que proibiam qualquer tipo de representação divina), não é surpresa então o fato de a iconografia cristã ser o centro de intensos debates entre as várias doutrinas existentes nesses primeiros séculos da história do cristianismo. É nesse contexto, então que, segundo Mammi, surgem as imagens denominadas ‘aqueiopitas’, isto é, feitas sem a mediação das mãos.

Segundo Mammi, estas imagens podem ser de dois tipos: aquelas feitas pela intermediação divina, ou aquelas feitas pela impressão direta do corpo de Cristo em algum objeto. Mammi vai se interessar mais por este último tipo, pois é dele que surgem as relíquias e os ícones religiosos. Neste último caso, cita o *mandylion*, uma toalha sobre a qual estaria impresso o rosto de Cristo<sup>2</sup>. Esta toalha, conhecida como Mandyllion de Edessa<sup>3</sup>, que possui muitas reproduções, como o Mandyllion de Gênova, foi descoberta em 525 d.C. e a ela foram atribuídos poderes milagrosos, transformando-se assim em relíquia. Através dela podiam ser feitas reproduções, bastando apenas o seu contato com outros tecidos. Neste caso, há apenas a transmissão de imagens por contato a partir do arquétipo, eliminando o espaço existente entre as superfícies<sup>4</sup>. Uma outra característica dessas imagens aqueiopitas é o fato de que, mesmo que quase imperceptíveis, seu valor religioso e histórico ainda é conservado no objeto em si, pois o corpo sagrado em contato com o objeto torna-o igualmente sagrado. “Na verdade, em ícones como o de [São João de] Latrão, o valor da obra não está na imagem que vemos, mas em algo inefável que está atrás dela, e que a imagem visível apenas recobre e protege” (MAMMI, 2004, p. 118). Como exemplo deste caso, pode ser citado o chamado “Véu de Verônica”<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> São Boaventura menciona o fato em que isso teria ocorrido: “[...] é uma certa história de como ao Senhor o rei Ábgar enviara um pintor para pintar e desenhar, como exatidão, uma imagem de Deus [Jesus Cristo]. Não o podendo o pintor, por causa dos raios cintilantes emanados de sua face, Ele mesmo, colocando a veste sobre a face divina, teria reproduzido na veste a imagem de si próprio e, assim, a teria enviado a Ábgar, satisfazendo-lhe o desejo”. (LICHTENSTEIN, 2004, p. 49.)

<sup>3</sup> Edessa é conhecida atualmente como Urfa e localiza-se na Turquia. O *mandylion* que leva seu nome é considerado uma das cinco imagens mais antigas de Cristo.

<sup>4</sup> Interessante perceber como essa mesma técnica é semelhante em algumas instalações que utilizam interfaces eletrônicas que demandam um contato da pele a fim de alimentar o sistema computadorizado.

<sup>5</sup> Verônica teria enxugado o rosto de Jesus em sua trajetória para o Calvário e assim o deixara impresso em um pedaço de tecido.



Lorenzo Mammi ainda dá particular atenção às obras de Fra Angelico (c. 1395-1455), “Cristo coroado de espinhos”, e Mantegna (c.1431-1506), “Cristo doloroso”, que inspiraram-se na “Verônica”, destacando a maneira como cada um resolve a tentativa de constituir uma imagem que conjugue o modelo religioso com soluções pictóricas contemporâneas a eles. Enquanto em Fra Angelico existe uma tensão entre a bidimensionalidade, característica dos ícones (o rosto achatado e deformado), e a tridimensionalidade, que forja uma idéia de volume na imagem (o claro-escuro do pescoço), a obra de Mantegna também lida com esses dois aspectos, mas ele a resolve de maneira melhor pois não parece tão preocupado quanto Fra Angelico em reproduzir fielmente o modelo da “Verônica” porque ele a atualiza. Mantegna procura restituir a aparência sensível e não apenas remeter à referência simbólica. Segundo Mammi, o modo como Mantegna historiciza a imagem faz com que ele solucione melhor o jogo entre as relíquias das imagens aqueiopitas e sua época (2004, P. 120).

Com isso, Mammi chega finalmente à conclusão de que o pensamento agostiniano de que alma e corpo formam uma unidade é traduzido na iconografia cristã primitiva a partir da manifestação do espírito que se substancia na matéria. No Renascimento, esse espírito é visto como a forma racional singularizada na matéria e que torna a obra única (MAMMI, 2004, p. 121).

O Renascimento inaugura modos de perceber espaço e tempo que duram cerca de quatro séculos e carrega embrionariamente uma racionalidade que viria a se consolidar no pensamento científico do séc. XVII. Entrelaçados

a esses elementos encontram-se conceitos distintos de corpo que podem ser vistos nas maneiras particulares como vários artistas da época o fizeram.

Segundo Carlos Antônio Leite Brandão (2003), ao contrário do que se poderia pensar, o corpo no Renascimento não é um conceito homogêneo e, para isso, tratará de compreendê-lo segundo quatro artistas que o representavam diferentemente: Alberti, Da Vinci, Michelangelo e Donatello.

Brandão retoma rapidamente aspectos da iconografia medieval, que coloca o corpo como parte de uma ordenação teocêntrica, para introduzir o pensamento do arquiteto, pintor e escultor Leon Battista Alberti (1404-1472) que justamente escapa dessa solução para lançá-lo no mundo temporal e espacial. Para Alberti, os corpos estão na *historia* e devem ser representados de modo a indicar uma convergência em seus aspectos públicos e privados. Deste modo, Alberti coloca uma dimensão ética em seus trabalhos, remetendo a um além do que é imediatamente sensível na imagem e que está emoldurado, enquadrado, en-figurado. Esse além remete aos princípios do projeto humanista. Para Alberti, ética e estética são indissociáveis e o corpo deve ser representado em sua virtude, livre de excessos e das paixões da alma.

Mas o que mais interessa a esta pesquisa é a compreensão mecânica do corpo-organismo de Alberti, em que suas partes e funções articulam-se para compor o todo. Inversamente, máquinas e construções são vistos de modo orgânico. Ou seja, Alberti antecipa Descartes ao entender o corpo mecanicamente e as máquinas organicamente, só que diferentemente de Descartes, que compreende a relação entre corpo e máquina dentro da lógica da ciência moderna, visto como *res extensa*, Alberti compreende ambas instâncias metaforicamente. “Alberti humaniza a máquina e a coloca em

função dos fins humanos. Descartes, inversamente, mecaniza o homem e o mundo.” (BRANDÃO, 2003, p. 279)

Ainda segundo a visão de Alberti, além do corpo humano estar inserido numa dimensão ética e moral, como foi vislumbrada acima, ele faz parte do jogo de forças ocultas que movimentam o mundo. O que Brandão conclui é que “essa concepção faz parte da pesquisa da ciência e da arte dedicadas a procurar um *nómos* na *natura naturans*, uma constância, uma regra, uma medida e uma harmonia” (2003, p. 279). No entanto, se o corpo-organismo é a tentativa de harmonização do homem com o mundo, o homem é também o instituidor da instabilidade nessa relação. O mundo de Alberti, então, é também o mundo que anuncia a ruptura brutal entre o homem e a natureza que estava se delineando nesses primórdios da modernidade e que irá desabrochar no mundo dicotômico do maneirismo. De *natura naturans* a *natura naturata*. Com a dessacralização do corpo, ele passa a ser alvo da investigação científica.

Em seguida, Brandão analisa a forma fenomenológica como Da Vinci (1452-1519) vê o mundo. Para Leonardo, o homem, o mundo e a natureza compartilham a mesma substância, o que transparece especialmente em suas pinturas quase monocromáticas, cujos contornos humanos confundem-se com a cena que os rodeia. Conforme Brandão, o quadro Virgem nas Rochas (1483-4), “é dominado por uma monocromia em tom escuro e Leonardo esboça a ‘perspectiva aérea’, segundo a qual tudo o que vemos é alterado pela substância da matéria e da atmosfera interposta entre nosso olho e seu objeto.”(BRANDÃO, 2003, p. 281) Em Adoração dos Reis Magos (1481-2), os corpos parecem difusos, meio apagados, e acompanham a turbulência aparente

que impregna o quadro. Isto porque, para Leonardo, o movimento dos corpos atesta o estado da alma. “Corpo e alma interagem permanentemente e não há ruptura entre nossa subjetividade e nosso exterior.” (BRANDÃO, 2003, p. 281) A importância que Da Vinci dá ao movimento é nítida ao fazer uma analogia entre o corpo humano e o mundo, afirmando que o sangue do corpo é como o oceano para o mundo; que se o corpo é sustentado por ossos, o planeta também tem suas rochas. Porém, se o corpo possui nervos que permitem o movimento, o mesmo não se pode dizer do planeta, pois ele é imóvel, atestando sua ausência.

Brandão destaca a singularidade do pensamento de Leonardo, para quem a natureza é dinâmica, instável. Da Vinci não está preocupado em desvendar as leis do mundo, nem em revelar a verdade eterna, e sua concepção de alma é voltada para o futuro, ao contrário daquela do projeto cívico do humanismo, que recorre ao pensamento antigo. O humanismo de Leonardo é distinto, pois sua perspectiva é a da constante invenção. Os corpos em seus trabalhos são acontecimentos, capturados no instante do evento; por isso, quando Da Vinci consegue fisgá-lo, abandona-o em seguida. “[...] os corpos não são meras ‘coisas’, não são a pura extensão de Descartes ou do realismo pictórico. Mais do que matéria, são luz, energia e movimento.” (BRANDÃO, 2003, p. 283) Daí a sensação de que as imagens de Leonardo são brumais, que quanto mais tenta-se perscrutá-las, mais elas escapam do olhar. Seus últimos trabalhos apresentam indícios de uma transição para o maneirismo devido à monumentalidade com que começa a representar os corpos, rompendo com o jogo equilibrado de luz entre o corpo e o mundo.

Em Michelangelo (1475-1564), os corpos assumem grandes proporções, tornam-se volumosos, densos, fortes, dinâmicos. Suas grandes dimensões, no entanto, estão em tensão com o espaço que os circundam, indicando um corrompimento com seu estado natural. Os corpos parecem descolados de seu contexto espacial e temporal, vivendo autonomamente em relação à natureza. “Toda a atenção do pintor se concentra na luta entre potência e ato, corpo e alma. Para representá-la, a escultura, por prescindir do espaço natural, é meio mais adequado do que a pintura.” (BRANDÃO, 2003, p. 287)

Diferentemente de Leonardo que capta a ação no seu instante, Michelangelo procura representar o dinamismo interior resultante do jogo de tensões. Suas esculturas parecem querer saltar da pedra, “liberar-se da prisão da matéria” (BRANDÃO, 2003, p. 288). Se em suas últimas obras não se encontram mais os corpos heróicos, volumosos e dinâmicos, como os que podem ser apreciados no Juízo Final, é porque o espírito parece conseguir abandonar a matéria. “Indivíduo e mundo, homem e natureza, estão definitivamente rompidos. Só na morte o espírito se liberta e sai do corpo [...]” (BRANDÃO, 2003, p. 288) E é desta maneira, com o corpo finalmente visto como *res extensa*, com a passagem da representação à expressão, que ascende o mundo maneirista.

Donatello (1386-1466), em pleno Renascimento e quase cem anos antes de Michelangelo, já apresenta uma obra inteiramente barroca que se choça inteiramente com seus trabalhos anteriores. Sua Madalena, esculpida em madeira, é o ápice do *pathos*, expressão máxima da dor, praticamente desfigurada, em que os ideais cívicos do humanismo são inteiramente postos de lado. Segundo Brandão, essa obra contradiz os ideais do Renascimento e

talvez possa ser considerada como o último suspiro de um corpo que futuramente viria a ser aquele da modernidade: representado na iconografia da anatomia destituído do *ethos*, do *pathos* e isolado da natureza (2003, p. 297).

### 1.1.2. Anatomia e o corpo-máquina

Ao longo da Idade Média, o pensamento escolástico, a partir de textos teológicos já consagrados, elaborava teorias *a priori* sobre o funcionamento do corpo humano e sua fisiologia. Ao mesmo tempo, os rascunhos informais feitos pelo mestre-de-obras francês, Villard de Honnecourt (séc. XIII), em que se mesclam obras de arquitetura, representações de apóstolos e animais, já acenam uma preocupação com jogos de proporção e perfeições geométricas, o que viria a se consolidar, conforme visto, cerca de 2 séculos depois.<sup>6</sup>

É a partir do séc. XIII, através das dissecações efetuadas por Mondino de Luzzi (1270-1326), autor do primeiro Tratado de Anatomia que se conhece, que procura se verificar a validade das investigações efetuadas por Galeno (130-200 d.C).

O saber livresco predomina, entretanto. A abertura dos corpos era freqüentemente destinada a confirmar ou ainda a verificar Galeno. Como resume justamente Danielle Jacquart, ‘o corpo era ‘lido’ antes de ser ‘visto’. (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 120)

A obra de Galeno perdura por mais de mil anos graças aos árabes, especialmente Avicena. Sua tradução para o latim só acontece entre os séculos XV e XVI. É também quando se recupera Hipócrates (c.460-377a.C.) e a teoria dos humores.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Esta não é a posição de Carlos Alberto Brandão, para quem a iconografia de Honnecourt baseia-se nos modelos abstratos e em consonância com as doutrinas cristãs vigentes. Cf. BRANDÃO, 2003, p. 292.

<sup>7</sup> A teoria dos humores baseia-se nos seguintes elementos que compõem o homem: sangue, fleuma, bile amarela e bile escura. A saúde perfeita dá-se pela combinação equilibrada desses elementos. A

Segundo José Gil, a obra de Galeno é atravessada por uma combinação que envolve racionalidade metafísica, estoicismo, pensamento pré-científico e rastros de credices mágicas (1997, p. 135). O que Jacques Le Goff e Nicolas Truong notam, no entanto, é que “Galeno é uma máscara”, sob a qual escondem-se experimentações diversas, mas cujas autorias não se revelavam devido à falta de credibilidade que envolve este momento e que elas poderiam suscitar. “Pois, sob a pressão ideológica da Igreja, a Idade Média é uma crítica teórica da novidade. E as descobertas médicas se escondem atrás do biombo dos Antigos.” (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 114)

Sendo assim, a medicina do séc. XV<sup>8</sup> em diante é tanto fruto de práticas populares, como de tradições religiosas medievais, fomentando o surgimento de uma *episteme* que pouco tem de cientificidade, mas que é permeada tanto pela nova racionalidade emergente quanto pela aura de mágica que impregnava o pensamento de então. Para José Gil, maior indício desse intercâmbio é a assimilação de uma temporalidade linear a uma temporalidade cíclica (religiosa), tal como aparece na obra de Nicolau de Cusa e na de Paracelso, dentre outros:

[...] a obra de um Nicolau de Cusa (1401-1464), de um Paracelso (1493-1541) e de tantos outros mostra como se tenta abarcar num sistema acabado (de tipo esotérico, astrológico, alquímico ou mesmo teológico) múltiplos elementos que se inscrevem num movimento radicalmente diferente, propriamente científico. (GIL, 1997, p. 130)

---

predominância de um em relação aos outros, ou ausência de um em relação aos outros, atesta a existência de uma enfermidade.

<sup>8</sup> Talvez seja importante compreender a situação que a medicina escolástica enfrenta com a peste negra no séc. XIV, pois suas limitações aceleram uma crise na profissão de médico, fazendo com entrasse em competição com profissões que até então conviviam harmonicamente: a do barbeiro e a do cirurgião. É no Concílio de Tours, em 1163, que medicina e cirurgia se separam, sendo que esta última é vista gradativamente de modo menos nobre por ser entendida como uma prática predominantemente manual. (LE GOFF; TRUONG, p. 115)

Segundo ele, é um tempo que estabelece uma distância insuperável entre o tempo da fisiologia e o tempo social, criando um desejo no homem que jamais é satisfeito, um desejo baseado numa felicidade em eterno porvir. É com a novidade deste tempo linear que o corpo do homem se inscreve na história.

O Renascimento, então, ao invés de partir de um modelo *a priori* de abstração do corpo, vai tratar de observá-lo para constituir o modelo *a posteriori*. Se, como foi visto, nos seus primórdios, o cristianismo instituiu os ícones dos corpos sagrados a serem reverenciados, o séc. XIV os dessacraliza, traduzindo-os em imagens, seja em suas dimensões éticas e cívicas, como em Alberti, seja em suas dimensões naturais, como em Leonardo, ou em suas dimensões subjetivas, como em Michelangelo e Donatello. A iconografia singular criada pelo médico holandês André Vesálio (1514-1564) é resultado de suas observações sobre os corpos dissecados; porém, mais do que isso, ele os destitui de todos os aspectos renascentistas acima descritos. Os corpos de Vesálio são meros resíduos.

É interessante notar que se hoje parece bastante natural a constituição de imagens do corpo como instrumento de elaboração do diagnóstico médico, o mesmo não acontecia para o próprio Vesálio, para quem as imagens não substituíam o entendimento da anatomia. Se o fazia, é porque seus alunos demonstravam grande interesse nesses desenhos e, segundo suas palavras, eles eram de grande auxílio à memória (GIL, 1997, p. 138).

As imagens deixadas por Vesálio, especialmente as de seu *De Humani Corporis Fabrica* (1543), que remetem incrivelmente às do surrealismo, mostram um corpo isolado de sua morte, dando margem para a instauração do



corpo como objeto, a ser perscrutado pela análise reflexiva. Paradoxalmente, muitas imagens do corpo desenhadas por ele mostram, na verdade, um corpo vivo, mas impossível. É a constituição de uma outra natureza, manipulável, forjada pela subjetividade do *res cogitans*. São modelos sobre os quais se baseia o conhecimento da medicina e, ao contrário do que poderia parecer, não contradiz o filósofo Dietmar Kamper quando este trata do imaginário que surge a partir do corpo morto, ou quando afirma que em sua tentativa de eliminar a morte do horizonte, o homem acabou por deixar um vazio que foi progressivamente sendo preenchido pelas imagens.

Abstraído de seu contexto, “o corpo, como representação, é desligado do campo negativo da morte, e a compreensão de seu funcionamento passa a ser assimilada, progressivamente, à de processos mecânicos, físicos e químicos totalmente objetivos” (BRANDÃO, 2003, p. 292). O corpo passa a ser entendido como corpo-máquina.

O olhar investigativo instaurado por Vesálio é distinto do olhar medieval que apenas reitera o texto de Galeno (ou que se esconde sob ele), pois suas imagens já estão impregnadas da perspectiva renascentista, baseada na medição precisa dos espaços e dimensões, dissolvendo a aura de mistério em que corpos e natureza pareciam se envolver. Seus corpos, mortos-vivos, ilustram uma vida artificial, proporcionada pela ciência. Se Michelangelo representa o momento em que a alma abandona o corpo, Vesálio vai tomar aquilo que fica, seu espólio: a materialidade.

O corpo-máquina, então, é o resíduo que fica após eliminarmos a dimensão ética e cívica, sua aproximação com a natureza e o *pathos*. É nesse

amálgama de matéria que se delineia o projeto de um corpo facilmente forjado pela tecnologia, o corpo-prótese, ou biônico.

Se ao longo da Idade Média o corpo apenas existe em sua relação com a alma e a medicina é voltada para a alma, com a modernidade, a separação absoluta entre *res cogitans* e *res extensa* instaura a manipulação total do corpo. Os caminhos para a abstração são distintos no pensamento medieval e moderno, mas ambos resultam no corpo-abstração.

Sobre esse corpo-máquina esvaziado de sentido, jogam-se hoje os mais variados artifícios numa tentativa vã de preenchê-lo novamente de sentido. Herança das representações que se manifestam principalmente a partir do séc. XV, é ele que se encontra hoje no centro dos debates científicos, artísticos e filosóficos.

## 1.2. O corpo na pós-modernidade

O corpo representado por Vesálio já delineava o que viria a ser entendido como invólucro do sujeito, situação essa que perdurará até o início da fragmentação da própria concepção de sujeito, situação que se costuma denominar pós-moderno. Essa questão ainda é amplamente debatida e apresenta pequenas variações entre as várias teorias existentes. Nosso intuito não é esmiuçar cada uma delas, mas retomar as considerações que o pensador francês Jean Baudrillard efetuou acerca do corpo e suas imbricações com o que denomina hiper-realismo, pois mesmo que sua crítica refira-se à mercantilização do corpo, parece bastante pertinente associar a idéia do corpo-ciborgue aos seus conceitos de simulacro e simulação. Na trilha de Baudrillard, também examinamos os canadenses Arthur e Marilouse Kroker,

que dedicaram grande parte de sua produção intelectual ao estudo do corpo, denominando-os finalmente como corpos-pânico.

### 1.2.1. Hiper-realismo

O pensador francês Jean Baudrillard é uma das principais referências quanto ao estudo da pós-modernidade, tendo desenvolvido o conceito de hiper-realismo como um estágio da pós-modernidade em que o mundo real é substituído por sua simulação. Apesar desse conceito ter surgido por volta da década de 1970, ainda é bastante pertinente na compreensão de certos aspectos da cibersociedade por estar diretamente relacionada aos simulacros e simulações.

Hiper-realismo é o termo utilizado para indicar que o mundo tornou-se uma simulação de si, fabricando referenciais e signos desconectados do real, prontos para serem consumidos por uma sociedade em que se perdeu a noção de história. No hiper-realismo, a simulação sempre precede o real, como se o modelo precedesse a singularidade de seu original. A simulação decreta a crise do regime da representação, indicador da equivalência entre o signo e o real, e instaura o descolamento referencial entre eles, o que implica na implosão do Sentido. A partir do momento em que a realidade é tudo aquilo que pode ser reproduzido, a finalidade social perde-se completamente na serialização das coisas, pois subverte o trabalho empregado na construção daquele signo. “Os simulacros sobrepujam a história.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 72)

Segundo Baudrillard, a “realidade da simulação é insuportável – mais cruel que o Théâtre de la Cruauté de Artaud, que era ainda o ensaio de uma

dramaturgia da vida, o último sobressalto de uma idealidade do corpo [...].” (BAUDRILLARD, 1991, p. 55) Esta oposição que Baudrillard faz a Artaud é justamente porque este ator-pensador francês, ao constatar nas décadas de 1930 e de 1940 a crise do regime de representação, propõe uma linguagem interconectada ao corpo, compreendido enquanto intensidade de vida, como forma de restaurar o sentido perdido.<sup>9</sup>

No mundo da simulação não se sabe qual a diferença entre o verdadeiro e o falso, porque cria-se uma realidade não com o intuito de subvertê-la, mas porque já não se sabe mais o que é a realidade. “A passagem dos signos que dissimulam alguma coisa aos signos que dissimulam que não há nada, marca a viragem decisiva.” (BAUDRILLARD, 1991, p. 14) Baudrillard chama essa realidade de fantasmática, oposta à realidade da crueldade. Quando não se sabe mais o que é ou qual é a realidade, signos e referenciais devem ser constantemente produzidos.

É com a industrialização do mundo que se instauram os simulacros. Baudrillard divide-os em 3 ordens. A 1ª ordem diz respeito à reprodução serial (ou contrafação do original); a 2ª ordem diz respeito à criação de modelos (produção de séries puras) e a 3ª ordem diz respeito a modulações feitas nos modelos (difrações de originais). A atual era da digitalidade, através desta identificação, refere-se claramente ao simulacro de 3ª ordem, graças à codificação do mundo em linguagem binária, que permite uma manipulação dos signos. Esta seria uma das maneiras de compreender o corpo, que é codificado numericamente para que possa interagir com sistemas computacionais – videogames ou ciberinstalações -, ou seja, o de um simulacro de 3ª ordem.

---

<sup>9</sup> Veremos isso detalhadamente no terceiro capítulo.

Baudrillard também procura compreender o corpo presencial, à luz da cultura pós-moderna. Para ele, o corpo no hiper-realismo é demarcado por signos que o reorganizam em torno da fetichização do falo. Objetos que o marcam como pulseiras, anéis, colares, a linha da luva ou a linha da meia na coxa demarcam o corpo e remetem à castração, pois não corresponde a uma abertura do sexo de fato, mas à sua negação, ao seu fechamento, à sua castração. “A boca maquiada, objetivada como jóia, cujo intenso valor erótico não vem de modo algum, ao contrário do que se imagina, de sua acentuação como orifício erógeno, porém, inversamente, do seu fechamento.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 135) Essas marcas, que Baudrillard chama de barras, tornam erótica aquela parte do corpo, erigindo “em significante fálico de uma sexualidade transformada em puro e simples conceito, puro e simples significado.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 133) Segundo Baudrillard, a erotização do corpo feminino refere-se à sua eritilidade fálica, de modo que a meia na coxa ou os lábios pintados são fálicos.

O corpo desvelado da mulher, em suas mil variantes do erotismo, é claramente a emergência do falo, do objeto-fetice, é um gigantesco trabalho de simulação fálica ao mesmo tempo que o espetáculo incessantemente renovado da castração. (BAUDRILLARD, 1996, p. 136)

Para Baudrillard, qualquer parte do corpo pode se investir dessa condição erótica, desde que haja uma barra (objetos-fetice) envolvendo-a como segunda pele.

Já não há referência ao erógeno ou ao sexo, mas à sua simulação. A pele do corpo deve ser lisa, sem relevos, suores e odores, sem orifícios; deve oferecer um espetáculo erótico de fechamento. O corpo atual é limpo, siliconado, botoxizado, como que envolto em inúmeras embalagens atraentes.

É o que Baudrillard chama de corpo vitrificado, revestido, porque assemelha-se aos produtos vendidos num supermercado ou loja: com invólucros, limpo, plastificado. Seria um prenúncio do corpo-superfície, pois segundo ele, a pele na verdade é sempre segunda pele, duplicando-se na significação ao tornar-se puro signo. “A utopia da nudez, do corpo *presente* em sua verdade: eis no máximo a ideologia do corpo que pode ser *representada*.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 140, grifo nosso) Seria também, talvez, um prenúncio do corpo-ciborgue pós-orgânico?

Para Baudrillard é preciso evidenciar as diferenças entre as sociedades arcaicas que marcam, pintam e moldam seus corpos e a nossa, que o perfura com piercings, o desenha com tatuagens e o modela com silicone. Se as primeiras o marcam ou o cobrem, como no caso do uso de máscaras e relevos desenhados na carne, o fazem pois é necessário atualizar a troca simbólica com os deuses/grupo, mas é uma troca que não envolve a identidade do sujeito. Neste caso, a identidade é consumida no ritual, sendo que o corpo inteiro participa dele. No caso da sociedade ocidental, o que está em jogo é sempre uma troca de signos, uma “negociação pelo sujeito de sua identidade.” (BAUDRILLARD, 1996, p. 141) Para os pesquisadores Nízia Villaça e Fred Góes, mencionando Alain Ehrenberg, essas trocas e produções de identidade são produtos do neoliberalismo, representando uma mercantilização do corpo (VILLAÇA, 1998, p. 47)

Os canadenses Arthur e Marilouise Kroker e David Cook seguem muito proximamente a trilha demarcada por Jean Baudrillard, apresentando, no entanto, alguns desvios em relação a ela. Se a pós-modernidade pode ser caracterizada pelo jogo entre a realidade e seus simulacros, estes pensadores

afirmam que já vivemos o momento da hipermodernidade, pois as tecnologias do virtual e do digital permitiram a constituição de uma nova realidade. Isto é, se o real era tudo aquilo que se dava à reprodução, o mundo digital inverteu essa condição, tornando as simulações as únicas referências para o real. “Não se trata mais do mundo baudrillardiano do simulacro e hiper-realismo, mas uma cena inteiramente nova da tecnologia virtual e o fim da fantasia do Real.”<sup>10</sup> (KROKER; COOK, 1986, p. 15)

### 1.2.2. Hipermodernidade

Fortemente embasados na tradição pós-estruturalista, estes pesquisadores dedicaram, na década de 1980, bastante atenção à questão do corpo na pós- e hipermodernidade, chegando a afirmar que o mesmo estaria desaparecendo. Preocupados em localizar os primórdios de um pensamento embrionário pós-moderno, chegam a Santo Agostinho, que recusa as tradições clássicas do racionalismo, materialismo e idealismo, e critica a metafísica da representação, tendo uma visão trágica da experiência humana.<sup>11</sup> Todos os elementos do classicismo que Agostinho criticou (apesar de ser de tradição neoplatônica) permaneceram latentes até que fossem despertados pela modernidade do século XVII. Os autores também vêem Santo Agostinho como o primeiro pensador estruturalista por ter rompido definitivamente com a concepção clássica de razão e poder que, até então, “estavam enraizadas na representação da natureza.”<sup>12</sup> (KROKER, COOK, 1986, p. 62)

<sup>10</sup> “[...] it’s no longer the Baudrillardian world of the simulacrum and hyperrealism, but a whole new scene of virtual technology and the end of the fantasy of the Real.”

<sup>11</sup> O autor que se tornou referência para os pesquisadores canadenses sobre o assunto é Charles Norris Cochrane que publicou sua obra tanto sobre Agostinho quanto estudos sobre a Antiguidade na primeira metade do séc. XX.

<sup>12</sup> “[...] were rooted in the representationalism of nature.”

O outro pensador que fundamenta as teses desenvolvidas pelos canadenses é Nietzsche, especialmente quanto às suas considerações acerca do modo pendular como oscila o humor na pós-modernidade: entre o êxtase e a decadência, entre a nostalgia da perda dos significantes da modernidade e a imobilidade diante do niilismo, o duplo sentido de corpo - como prisão e libertação, como estrela dançante (Nietzsche, em Assim falou Zaratustra), e como buraco negro. (KROKER; COOK, 1986, p. 10), anunciando o que os autores chamam de hipernilismo da carne. Para eles, retomando Foucault, a pós-modernidade seria como um lampejo, um raio que corta a noite apenas para destacar sua escuridão. Poderíamos entender, então, os lampejos efêmeros do corpo como a constatação de seu vazio, da perda do sentido.

Na hipermodernidade, o poder invadiu o corpo através de uma série de estratégias que foram reunidas por eles num conjunto de teses (*Theses on the disappearing body in the hyper-modern condition*) apresentadas no livro *Body Invaders: panic sex in America* (1987). Resumidamente os principais eixos em torno dos quais circundam essas teses e que, de uma certa forma, estão interconectados são: a constatação do desaparecimento do corpo através de sua apologia, a crescente inapreensão do real (e do corpo no real), a extrapolação do anti-Édipo através da confluência entre desejo e poder e a transformação de partes e órgãos do corpo em simulacros de 2ª ordem.

Segundo os autores, a atual exaltação do corpo seria talvez uma constatação de que ele estaria de fato desaparecendo, assim como tudo o que é obsessivamente iluminado indica o seu oposto, a escuridão. Tecnicamente, o corpo nunca foi tão necessário e tão supérfluo para o funcionamento do sistema. Como observam Arthur e Marilouise Kroker,



Na sociedade tecnológica, o corpo alcançou uma existência puramente retórica: sua realidade é aquela do resíduo expelido como substância excedente, não mais necessária para o funcionamento autônomo da paisagem técnica.<sup>13</sup> (1987, p. 21)

Portanto, para estes autores, se o corpo natural de fato desapareceu na atual condição hipermoderna, o que experimentamos não seria então um enorme simulacro dos discursos<sup>14</sup> que giram em seu redor?

A asserção de que o real torna-se cada vez menos apreensível advém da constatação de que o corpo vem aceleradamente perdendo seu contorno devido aos simulacros de si. Como escreveu o pintor irlandês Francis Bacon, “[...] é apenas ‘sujando a imagem’ que começamos a capturar a essência do real hoje.”<sup>15</sup> (KROKER, 1987, p. 23) Experiências artísticas são usadas pelos pesquisadores para ilustrar essa situação, sendo que preferimos destacar aqui às realizadas pelo artista australiano Bruce Stelarc. Em uma de suas apresentações, o artista projetou imagens internas de si e amplificou seus sons internos, como os de fluxos sanguíneos, músculos e batidas de coração. Arriscaríamos acrescentar a essas considerações, o fato de que tanto os atuais implantes protéticos, quanto práticas físicas e medicinais atualmente em voga, ao mesmo tempo em que reforçam seus contornos, denunciam sua perda, reiterando aquilo que os Kroker afirmam quanto ao movimento pendular (quando não paradoxal) entre a abundância sígnica e o vazio existencial característico da pós-modernidade.

---

<sup>13</sup> “In technological society, the body has achieved a purely rhetorical existence: its reality is that of refuse expelled as surplus matter no longer necessary for the autonomous functioning of the technoscape.”

<sup>14</sup> Estes discursos poderiam ser econômicos (corpo como consumidor), políticos (corpo como manifestação da opinião pública), psicanalíticos (corpo como transgressão), científicos (o corpo compreendido tanto pela biologia molecular quanto pela cibernética, por exemplo). O corpo mercantilizado, sendo esta uma das maneiras que Baudrillard analisa o status do corpo (o corpo-fetice), é um dos outros possíveis discursos que se lançam sobre ele.

<sup>15</sup> “[...] it is only by ‘smudging the image’ that we can begin to capture the (disappearing) essence of the real today.” (KROKER, 1987, p. 23)

O eixo seguinte diz respeito à extrapolação de O Anti-Édipo de Deleuze e Guattari. Segundo os Kroker, na hipermodernidade o poder jamais esteve tão enraizado no corpo, de forma que tanto o Édipo quanto o Anti-Édipo<sup>16</sup> são ultrapassados configurando o que os autores chamam de Ultra-Édipo.

Não mais a projeção da crise existencial (a matéria ausente do velho ego burguês) no inimigo fora, mas a introjeção da crise pública (a morte do social e das tendências de auto-liquidação da economia do excesso) no inimigo dentro.<sup>17</sup> (KROKER, 1987, p. 27)

A hipermodernidade estaria reciclando uma espécie de pânico originário da Idade Média, recaindo sobre o corpo várias histerias: vícios, AIDS, doenças sexualmente transmissíveis, bulimia e anorexia, sendo esta última entendida como a própria eliminação do desejo através do desaparecimento do corpo.

Por fim, a compreensão da exteriorização dos órgãos do corpo como simulacros de 2ª ordem indica um corpo renascido sob novas formas tecnológicas, tais como as já mencionadas fertilizações *in vitro*, por exemplo. A saúde, nesta situação, acaba tornando-se um signo emancipado, isto é, desconectado do seu referencial<sup>18</sup>, no caso, o corpo (“saúde sem corpos” KROKER, 1987, p. 30), mas que o regula e o controla. Da mesma forma acontece com a inteligência que, segundo Talcott Parsons, citado pelos autores, é distinto do conhecimento (assim como ele entendia o dinheiro distinto de mercadorias concretas). As memórias de computador e a fluidez das redes telemáticas favorecem uma compreensão da inteligência como

---

<sup>16</sup> A tese de O Anti-Édipo inverte a proposição psicanalítica de que o desejo refere-se inexoravelmente ao sujeito, afirmando que é o “sujeito que falta ao desejo”. (MARCONDES FILHO, 2004, p. 122)

<sup>17</sup> “No longer the projection of the existencial crisis (the missing matter of the old bourgeois ego) onto the enemy without, but the introjection on the public crisis (the death of the social and the self-liquidating tendencies of the economy of excess) onto the ‘enemy within’.”

descolada de sua estrutura orgânica, desincorporando-se e emancipando-se significativamente.

Diante desse breve resumo das teses que norteiam o trabalho dos Kroker e David Cook, gostaríamos aqui de realizar uma aproximação com o filósofo esloveno Slavoj Zizek, apesar das obras aqui analisadas estarem separadas por cerca de 20 anos<sup>19</sup> e por Zizek adotar uma interpretação da contemporaneidade que utiliza conceitos psicanalíticos lacanianos.

Semelhante ao casal Kroker e David Cook, que com suas teses acerca do corpo hipermoderno atestam uma perda do real, Zizek afirma que vivemos um momento que aparenta demonstrar uma “paixão pelo real” (como as práticas artísticas de Stelarc), mas que na verdade indica o seu movimento oposto, ou seja, uma incapacidade cada vez maior de integrá-lo no cotidiano. Por isso, apenas o aceitamos porque o tomamos como ficção:

[...] a experiência de vivermos cada vez mais num universo artificialmente construído, gera a necessidade urgente de ‘retornar ao Real’ para reencontrar terreno firme em alguma ‘realidade real’. O Real que retorna tem o *status* de outro semblante: *exatamente por ser real, ou seja, em razão de seu caráter traumático e excessivo, não somos capazes de integrá-lo na nossa realidade (no que sentimos como tal), e portanto somos forçados a senti-lo como um pesadelo fantástico.* (ZIZEK, 2003, p. 33)

Ou seja, ao contrário da idéia amplamente aceita e divulgada da pós-modernidade de que cada vez mais buscamos escape em nossas fantasias, tomando a ficção por realidade, Zizek percebe que a situação atual é inversa: o real torna-se tão absolutamente fantástico que o tomamos por ficção para conseguir assimilá-lo.

---

<sup>18</sup> O diagnóstico de doenças, por exemplo, passa a ser feito sobre o resultado de exames ambulatoriais e não mais do contato físico do médico com o paciente.

<sup>19</sup> Zizek escreve seu livro após o 11 de setembro e procura integrar o acontecimento com outros sintomas sociais e políticos do início deste séc. XXI.

No capítulo seguinte, veremos como as considerações estruturalistas aqui expostas se encontram com as teorias acerca do corpo enquanto simulação, como as do corpo-ciborgue.

## CAPÍTULO 2: UTOPIAS DO CORPO NA CIBERSOCIEDADE

*“Como é que é ter um filho? Por falar nisso, como é nascer? Nós não nascemos, não crescemos; em vez de morrer de doença ou velhice, gastamo-nos, como as formigas. Formigas, novamente, é isso o que somos. Não você. Quero dizer eu. Máquinas quitinosas capazes de reflexos, que não estão realmente vivas. [...] Eu não estou viva! Você não vai para a cama com uma mulher. Não fique desapontado, certo? Já fez amor antes com uma andróide?” -*

- a andróide Rachael, em *O Caçador de Andróides* (DICK, 1983, p. 210)

O corpo na cibersociedade é permeado por discursos utópicos que o interpretam como bem adaptado às tecnologias ou que, pelo menos, deveria tornar-se bem adaptado a elas, inserindo-o na mesma lógica da racionalidade técnica. “O corpo, em seus menores gestos e movimentos, é efetivamente suscetível de ser interligado com o mundo virtual no qual evoluiu”, escreve Philippe Quéau (1999, p. 94), compactuando com essa aparente sintonia entre o orgânico e o inorgânico. Hoje, são inúmeros os estudos de cognição que insistem nessa assertividade entre o corpo e as tecnologias e é a partir desta hipotética assertividade que o corpo passa a ser mais popularmente conhecido como ciborgue<sup>1</sup>, dentre outras várias denominações, conforme veremos a seguir.

O francês Lucien Sfez, famoso por suas críticas aos teóricos que vêem o mundo virtual do ciberespaço como uma era de ouro na comunicação global, interpreta esta naturalização com que o corpo é encarado em sua relação com

---

<sup>1</sup> Ciborgue é o termo aportuguesado formado a partir da junção entre Cybernetic e Organism, criado na década de 1960.

as tecnologias digitais e do virtual como, na verdade, uma substituição da ideologia de Estado pelo discurso científico.

Para ele, já vivenciamos um aparente momento de superação da pós-modernidade, pois os discursos referentes às tecnologias do corpo anunciam a ascensão de uma “bio-eco-religião” – entendida como a utopia da Grande Saúde - que procura libertá-lo, ou mesmo corrigi-lo, de sua condição inexorável de definhamento e que procura recolocar nele o sentido. Como escreve Sfez,

se nos limitarmos aos intelectuais, filósofos ou sociólogos, a pós-modernidade continua. Seus raios ainda nos iluminam, a um só tempo refratados e transportados pela eletrônica das comunicações. (1996, p. 24)

A pós-modernidade, percebida como o fim das grandes narrativas ou como a instauração dos micro-poderes, dentre as várias vertentes existentes, estaria fadada a ser ultrapassada especialmente devido ao retorno do real, da história e do poder, o que é indicado pelas ciências práticas que refundam um novo sentido “na base material, materialista, mais extrema que existe: nosso aparelho de percepção do mundo e de ação sobre o mundo, nosso corpo, um pelo outro, um no outro. Saúde perfeita como objetivo e como meio” (SFEZ, 1996, p. 24). O intuito de Sfez não é nem demolir esses discursos, nem justificá-los - afinal, a princípio, procuram melhorar a saúde e a qualidade de vida -, mas compreender a utopia<sup>2</sup> da Grande Saúde que se constitui a partir deles.

## 2.1. A utopia da Grande Saúde e os rumos à Super-Humanidade

---

<sup>2</sup> Seguindo a obra de Karl Mannheim, para Sfez a utopia e a ideologia não se contrapõem. Pelo contrário, ambas podem ser vistas como campos que se interpenetram, sendo a utopia talvez a forma mais radical de ideologia.

O corpo, portanto, é o elemento central nesta tentativa de organização de sentido e de retorno do real<sup>3</sup> que Sfez identifica através dos discursos que são noticiados incessantemente a respeito das práticas preventivas contra doenças – alimentação, exercícios e terapias –, que prometem uma melhoria da qualidade de vida, bem como os avanços científicos da medicina, ou o que Sfez chama de detecção de doenças *a priori* e *a posteriori*. São nesses elementos que ele vê o surgimento de projetos utópicos (embora pretendentes à concretização em vias de fato) que englobam o corpo humano e o corpo do planeta (SFEZ, 1996, p. 25)

Para Sfez, as utopias advêm dos discursos científicos, ao contrário da ideologia, que advém sempre de uma esfera superior, seja ela um Estado, ou um Deus. No entanto, a ascensão das utopias não indica o desaparecimento das ideologias<sup>4</sup>, como será visto mais adiante. Mas, quando os signos deixam de representar uma realidade, quando esta não é apenas uma exterioridade aos signos, e quando estes se tornam a própria realidade, “signos-coisa”, a ideologia não consegue mais efetuar o jogo que lhe é característico com eles. Daí o fato de que Sfez prefere realizar o desmonte da utopia da Grande Saúde, ao invés da crítica marxista à ideologia.

Sendo assim, o autor em questão identifica tais utopias através dos

---

<sup>3</sup> Ou, como vimos brevemente no capítulo anterior, o que Žižek afirma, “paixão pelo Real”, isto é, a violência do Real em sua forma mais extrema “como o preço a ser pago pela retirada das camadas enganadoras da realidade.” (ŽIZEK, 2003, p. 19)

<sup>4</sup> Sfez, em alguns momentos, parece confuso quanto a isso. Ao mesmo tempo em que fala da injunção de uma sobre a outra, em certos momentos parece querer indicar que a ideologia deixa de existir para dar lugar à utopia, como quando escreve: “O inimigo não está mais no exterior, não tem mais de ser combatido ou civilizado. [...] O inimigo está por toda parte e em lugar nenhum, anônimo, sem fronteiras, no electrónico sem rosto como na camada esburacada de ozônio, na droga e no colesterol. Em tais condições, a ideologia ‘não dá mais pé’, mas a utopia sim”. (1996, p. 25) É óbvio que quando Sfez escrevia este livro não previa a força com que as ideologias de Estado, especialmente a do Estado norte-americano, seriam evocadas no início deste séc. XXI.

seguintes traços: a substituição de Deus e o Estado<sup>5</sup> pela ciência e pelas técnicas, para onde a razão é transferida (como os corpos que são obrigados a se submeter à racionalidade técnica); a sacralização dessa substituição através de textos que abrangem desde declarações de vencedores do prêmio Nobel até textos-fundadores de práticas utópicas, como o do Artificial Life; e a totalidade (a utopia não admite a contradição) através de jogos de linguagem<sup>6</sup> e de analogias (ao passo que as ideologias também procuram englobar a totalidade, mas através de um universo simbólico constituído por antagonismos e pela dialética).

O método de se efetuar o desmonte desta utopia se dá, então, pela sua descrição, desmembramento e reconstrução:

Descrever as utopias em questão, desmontar seu motor como um mecânico: desmembrar o motor, elemento por elemento, depois remontá-lo, articulação entre elementos por articulação, para examinar se a máquina utópica ainda funciona, após a remontagem. (SFEZ, 1996, p. 30)

Para Sfez, a utopia do século XXI se organiza sobre as sobras de outras utopias reinventando, finalmente, o bom selvagem, reconciliado com a natureza e perfeito geneticamente. O corpo virtual, desdobramento do corpo físico em simulações, no entanto, pode ser compreendido tanto à luz da utopia quanto da ideologia. Pela utopia, porque o corpo virtual oferece a possibilidade de ser sondado em sua totalidade e parece ser “mais real que a realidade” (1996, p.33); pela ideologia, porque justamente o corpo virtual precisa da ideologia da tecnociência para existir.

---

<sup>5</sup> Não que ele tenha desaparecido, mas que tem apenas reações tardias diante da acelerada corrida da ciência. Como escreve Sfez, “um traço característico da utopia reside na pretensão ao governo direto dos espíritos pela ciência e pela técnica que se impõem sem mediação”. (1996, p. 29)

<sup>6</sup> Sfez refere-se evidentemente a Lyotard quando trabalha a questão levantada por Wittgenstein referente às regras dos enunciados, sua legitimação e o jogo entre elas.



De qualquer modo, o corpo virtual é um paradoxo, pois existe e não-existe simultaneamente; de sua simulação, acredita-se, é possível conhecer tudo, exterior e interior. “Não é um puro espírito, mas um corpo-conceito mais elevado, mais puro, mais complexo que o corpo-carne” (SFEZ, 1996, p. 33). Para o autor, o corpo é o último baluarte que “resiste à dissolução do sentido” (p. 41); é o eixo em torno do qual giram as políticas públicas de saúde, os discursos referentes à bioética (manipulação genética, por exemplo) e as pesquisas em medicina. Como já havia bem diagnosticado Foucault, ao tornar-se alvo de controle, são colocados em discussão os modos como o indivíduo pode dispor de seu corpo, levando a uma homogeneização de práticas. A introdução de novas tecnologias de diagnóstico modificou as relações entre o paciente e o médico, e entre o paciente e seu próprio corpo. Além disso, as novas tecnologias de comunicação também modificaram nossa relação do corpo com o tempo e o espaço ou, como Sfez identifica, a questão do que “nós podemos fazer”. Por isso, para Sfez, a questão “o que nós somos”, referente ao projeto humano e que está intrinsecamente ligada aos discursos da Grande Saúde, mas que não são objetivamente colocadas, são as mais fundamentais.<sup>7</sup>

Com o seu método de desmonte das utopias elaborado, Sfez utiliza os projetos Genoma e Biosfera II como alvos, pois são os projetos que antecedem os caminhos que levam à Super-Humanidade. Como se sabe hoje amplamente, a função do Projeto Genoma<sup>8</sup> foi mapear e seqüenciar todo o

---

<sup>7</sup> Posição diferente da de Michel Serres, para quem ambos aspectos (quem somos e o que podemos fazer) não são questões separadas.

<sup>8</sup> Segundo o jornal Folha de São Paulo do dia 15 de abril de 2003, os cientistas do Projeto Genoma anunciaram que 99,99% do DNA humano havia sido transcrito, tendo atingido a meta proposta inicialmente que era a de transcrever 99,9% do código genético. Como o próprio artigo informa, tratou-se na verdade do 3º anúncio do fim do projeto. Os dois anúncios anteriores (em junho de 2000

código genético dos seres humanos, e o Biosfera II foi uma tentativa de se reproduzir o ambiente do planeta numa enorme instalação auto-sustentável montada no Arizona e que se mostrou um fracasso. O Biosfera II aconteceu em dois momentos, entre 1991 e 1993 e durante o ano de 1994.

Estes dois projetos, segundo Sfez, foram o estopim para uma avalanche de teorias e práticas que visam a constituição de um novo homem hibridizado com a tecnologia e que apontam para uma “Super-humanidade”. De modo geral, estas teorias e práticas são compreendidas a partir do que o autor chama de “Artificial Life”, ou simulação de seres, e que são encabeçados por três pesquisadores: Christopher Langton (seres simulados), Philippe Quéau (seres de computador) e Donna Haraway (ciborgues).

Os projetos desses indivíduos, baseados em simulações, inauguram a problematização das fronteiras fundamentais<sup>9</sup> que até então pareciam bem delimitadas, ou seja, aquelas que dizem respeito entre o natural e o artificial, entre o orgânico e o inorgânico, entre a vida e a morte.

Também não deixa de ser interessante perceber que os temas dos três pesquisadores foram divulgados ou publicados por volta da mesma época: a década de 1980<sup>10</sup>, momento em que os computadores pessoais são barateados e começam a se popularizar amplamente. Além deste detalhe, não escapa também à atenção de que dois dos pesquisadores, Langton e Haraway, são da Califórnia, local amplamente envolvido com todo o desenvolvimento dos próprios computadores pessoais e tecnologias de ponta.

---

e em fevereiro de 2001) divulgaram a transcrição de 97% do DNA. (LEITE, Marcelo. Cientistas dão o genoma por terminado. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 15 de abril de 2003, Ciência.)

<sup>9</sup> É por isso que serão aqui tratados, apesar da obra de Sfez ser datada. Muitos outros projetos atuais poderiam ser mencionados, mas o que procuramos explorar aqui é o pioneirismo delas.

<sup>10</sup> O primeiro colóquio de *Artificial Life* acontece em Los Alamos, em 1987; o primeiro livro de Philippe Quéau, *Elogio da Simulação*, é publicado em 1986; o Manifesto Ciborgue, de Haraway, é publicado em 1983.

A vida artificial, ou *artificial life*, é a possibilidade do homem criar vida sintética; trata-se de uma imitação, mas de processos e comportamentos, não meramente de um modelo que imita seu original.<sup>11</sup>

[...] a vida artificial, como a vida natural, não está contida numa simples máquina, bioquimicamente complicada, mas é vista, antes, como uma larga *população* de máquinas relativamente simples, em interação. (SFEZ, 1996, p. 254)

A vida artificial fundamenta-se especialmente em sistemas não-lineares, cuja complexidade é dada pela interação entre suas partes, mais do que pela propriedade de cada uma delas. O que é salientado por Sfez no projeto de Langton, é o fato deste pesquisador reivindicar para a vida sintética o direito à existência. Começa então o desmonte da utopia.

Em primeiro lugar, e aparentemente um argumento de menor peso, o fato de que os cientistas da vida artificial inspiram-se declaradamente na ficção científica.<sup>12</sup> Mais adiante veremos como este item se coaduna com estes projetos utópicos. Em segundo lugar, o fato de que ela está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento da inteligência artificial; mas, enquanto esta procura desvendar as regras de funcionamento da inteligência humana, aquela procura imitar os processos para a criação de vida (daí a metáfora do Frankenstein que aparece em *Crítica da Comunicação*, de Sfez). “O objetivo da Artificial Life é a transformação total da humanidade. Seu telos é criar um ser superior, uma outra forma de vida. Este é o horizonte-limite da utopia da Grande Saúde.” (1996, p. 262)

O problema que Sfez enxerga aqui é o que diz respeito à realidade do ser vivo, pois para ele é bastante discutível o fato dos cientistas da vida

<sup>11</sup> Ou seja, simulacros de 3ª ordem.

<sup>12</sup> “[...] a ficção científica não é mais um universo de devaneio crítico sobre o mundo, mas uma experimentação do contemporâneo, uma projeção imaginária das questões que assombram nossa sociedade.” (LE BRETON, 2003, p. 160)

artificial basearem-se no pragmatismo peirceano, que, resumidamente, afirma que “a realidade é [...] função do uso científico que é feito dela” (1996, p. 264), o que implica no afastamento daquela realidade do dia a dia, das percepções, dos sentimentos. Ou seja, Sfez nota é que a realidade assume dois sentidos: a da vida artificial, isto é, construída, organizada, própria dos computadores (imagens digitais, softwares, etc) e a existencial, concreta. No entanto, ainda permanece outro fator a ser explicado: **a própria idiosincrasia do ser vivo.**

No livro de Langton<sup>13</sup>, vários cientistas da vida artificial procuraram caracterizar o que é vida para justificar esse direito à existência de seres sintéticos criados através do computador. As diretrizes, basicamente, são as seguintes: a) a diferença entre o vivo e o não-vivo é uma linha que vai do mais ao menos; b) a evolução é outro elemento definidor da vida; c) essa evolução se daria de sistemas simples a complexos; d) a vida é representável. De fato, com essas considerações, parece providencial citar o filme I.A. – Inteligência Artificial, de 2001, dirigido por Steven Spielberg, que conta a história de um robô infantil que é usado como substituto por uma família que perde seu filho pequeno. A simulação seria perfeita, não fosse o fato de que não cresce, não sente e não cria relações afetivas. A família, então, dispensa o robô e este passa a desejar tornar-se uma criança “de verdade”. O romance Blade Runner (DICK, 1983), também é pertinente para ilustrar a situação dos andróides, também denominados replicantes, seres construídos com o intuito de efetuar trabalhos que os humanos não mais realizariam. Assim como em I.A., os andróides não conseguem desenvolver afetividade, embora invejem

---

<sup>13</sup> LANGTON, Christopher (ed). **Artificial Life**. The Proceedings of an Interdisciplinary Workshop on the Synthesis and Simulation of Living Systems. Los Alamos, Santa Fe Institute, set. 1988.

esta capacidade nos seres humanos. Daí a explicação para o subtítulo do livro de Philip Dick, “Do androids dream of electric sheep?”, referindo-se ao desejo dos humanos, no futuro fictício da narrativa, de adquirirem animais orgânicos (praticamente extintos), e não artificiais, como forma de distinção social, e à indiferença dos andróides quanto a esse desejo.<sup>14</sup> O filme de Ridley Scott de mesmo título exacerba a questão ontológica implícita no romance, ao supor uma troca de papéis entre humanos e andróides, estes últimos mais desejosos de viver que aqueles. No filme, os humanos parecem cada vez mais desumanizados, enquanto os replicantes envolvem-se mais e mais com questões existenciais.

O que Sfez chama atenção na qualificação dos atributos relativos aos sistemas vivos e o que os filmes parecem apontar é a impossibilidade da vida ser representada com sucesso. Em outras palavras, “o simbolismo matemático é inadequado para ‘apanhar’ toda a riqueza do real e, por outro lado, não é isento de falhas internas graves (princípio da incompletude de Gödel)” (SFEZ, 1996, p. 272). Observação que é compartilhada por Philippe Quéau que, dentro das limitações simbólicas dos sistemas de simulação, vai se dedicar ao estudo desses modelos numéricos, constituintes de imagens digitais. Para Quéau, estas imagens provocam uma ruptura epistemológica, pois enquanto o modelo anterior baseava-se em representações do real, as imagens digitais, por sua vez, formam uma nova escrita do homem.

Novas imagens do corpo humano (tomografia), do corpo terrestre (teledetecção), novas imagens de guerra por simulacro, o olhar assistido e a simulação como síntese do real: todas as modalidades de criação de síntese são declinadas pelo autor, numa espécie de embriaguez alegre. (SFEZ, 1996, p. 273)

---

<sup>14</sup> No livro, os replicantes são totalmente indiferentes quanto aos animais serem artificiais ou não.

Numa etapa posterior, Quéau, em seu livro *Metaxu*<sup>15</sup>, explora a existência de seres intermediários numa literatura abrangente (da filosofia à mitologia). Por trás da variada tipologia de seres intermediários, está o ponto nervural que Sfez quer discutir: a noção de quase-vida. Lançando mão da biologia, Quéau mostra que no interior da célula é possível encontrar organismos quase-vivos, como os vírus ou plasmídeos que estabelecem uma relação parasitária ou simbiótica com a célula. Por isso, analogamente, seria possível imaginar esses seres quase-vivos intermediando a própria relação humana. Para Sfez, os delitos de Quéau não se comparam aos de Langton ainda mais em seu último livro, *O Virtual*<sup>16</sup>, no qual Quéau ressalta a importância de não nos deixarmos seduzir inteiramente pelas imagens digitais, isto é, não nos deixarmos absorver pelos simulacros do mundo virtual, imaginando-os como extensões do real (ou o real como extensão do virtual). Mas não é apenas isso que está em jogo, e sim uma transformação da relação com nosso próprio corpo devido às mudanças da percepção de espaço e tempo. (SFEZ, 1996, p. 277). Mesmo assim, apesar desses alertas, para Quéau, quando se criam imagens da personalidade para interagir nesses mundos de simulação, criam-se seres intermediários, anjos, metaxus, **híbridos de imagem e corpo**.

O ciborgue é um desses seres híbridos. Este termo, divulgado pela pesquisadora feminista Donna Haraway, através do Manifesto Ciborgue, é, desde o final da década de 1990, uma das principais chaves para se entender os parâmetros que se estabeleceram para o status do corpo na cibersociedade. Ao contrário de Langton e Quéau, que procuram construir uma teoria para

---

<sup>15</sup> QUÉAU, Philippe. *Metaxu*. Paris: Champ Vallon, 1989.

<sup>16</sup> Id., *Le virtuel*. Paris: Champ Vallon, 1993.

explicar a vida artificial ou os seres intermediários e as imagens digitais, Haraway está mais interessada em construir uma ficção ou, segundo seus termos, um mito, pois ela procura escapar tanto da psicanálise, quanto do marxismo, territórios que, segundo ela, apenas reiterariam a separação entre gêneros.

O Manifesto Ciborgue foi lançado em 1983 e trata da construção de uma utopia de um ser pós-gênero, que subverte as fronteiras entre o homem e o animal, entre o homem e a máquina, entre a natureza e a técnica. Conforme suas palavras: “[...] meu mito do ciborgue significa fronteiras transgredidas”. (HARAWAY, 2000, p. 50) Para a autora, a existência de uma nova subjetividade supõe a constituição de uma nova carne, portanto seria possível construir novas identidades e sexualidades, livres da cultura falocêntrica ocidental através das atuais condições tecnológicas.

Estamos falando [...] de formas inteiramente novas de subjetividade. Estamos falando seriamente sobre mundos em mutação que nunca existiram, antes, neste planeta. E não se trata simplesmente de idéias. Trata-se de uma nova carne”.(KUNZRU, 2000, p. 25)

O ciborgue não é feito de matéria; é fluido, vivendo num estado de intercâmbio entre gêneros. Não participa do processo evolutivo, já que também não tem uma origem no sentido histórico. Portanto, também não tem fim/telos.<sup>17</sup> (SFEZ, 1996, p. 285) Também não tem ideologia, para acima de qualquer filiação ou simpatia político partidária; age por estratégias e negociações. Sua inteligência é a C3I, isto é, Command-Control-Communication-Intelligence e, justamente por isto, Sfez afirma ser o ciborgue “uma presa perfeita para a ideologia da comunicação que exige controle e

---

<sup>17</sup> Diferentemente de Michel Serres que afirma que a partir do momento em que o homem ingressou na lógica da racionalidade técnica, também assumiu para si um finalismo.

comando.” (SFEZ, 1996, p. 286) Ele propõe então que os adeptos-ciborgues fiquem apenas com CI, ou seja, a comunicação inteligente sem o controle e o comando, embora Haraway afirme ser possível evitar os dois últimos itens graças às estratégias que o ciborgue efetua com as confusões das fronteiras, acima descritas, “transgredidas”.

Haraway, então, identifica os novos paradigmas advindos do ciborgue e a substituição dos paradigmas anteriores. Dentre eles, citaremos apenas: a substituição de uma ordem de representação pela simulação, a substituição do organismo pelo corpo biótico, a substituição da fisiologia pela engenharia de comunicação, a substituição da reprodução pela replicação e, por fim, a substituição da mente pela inteligência artificial. Como alerta Sfez, estaríamos meramente trocando um paradigma da ordem da natureza e da essencialidade por um outro, enquadrado no que Sfez chama de “tecnologias do espírito” (SFEZ, 1996, p. 287). Isto é, a articulação da rede, interatividade, paradoxos e a simulação são peças da ideologia da comunicação e, ainda, peças da ideologia de um corpo puro, ascético, e da utopia da Grande Saúde, da qual ninguém consegue escapar. Estas peças, indicativas da perda de referenciais, são evidências de que o mito do ciborgue é, ao contrário do que apregoa Haraway, pós-moderno:

[...] a prática da *rede* abala os lugares tradicionalmente fixados do sujeito emissor e do sujeito receptor, permitindo a cada um ser simultaneamente tanto um quanto o outro. A *simulação* e o *virtual* enviam ao nada a realidade das coisas que a representação entendia reproduzir. A *interatividade*, ligada à prática das redes, ignora as causalidades lineares e faz de todo ponto sobre a rede ao mesmo tempo uma causa e um efeito [...] (SFEZ, 1996, p. 288)

Portanto, os três projetos pioneiros apresentados – vida artificial, imagens digitais e o ciborgue – são desmontados em seus aspectos utópicos e



suas articulações com a ideologia da comunicação. A inspiração vinda da ficção científica é sintomática neste sentido. Os três projetos apresentam traços que se coadunam perfeitamente com a ficção utópica: apenas podem acontecer em ambientes controlados, estão isolados da realidade do mundo exterior, são dominados pelo seu criador (engenheiros e programadores) e alimentados pelo imaginário tecnocientífico.

Vejamos, então, como esses projetos, apesar do desmonte utópico realizado por Lucien Sfez, ganharam amplitude e se interpenetraram ao longo de toda a década de 1990 e início do séc. XXI, configurando novas teorias que procuram explicar as relações entre o corpo e as tecnologias digitais e do virtual e atestar o surgimento de um novo status do homem na sociedade em decorrência delas.

## 2.2. O corpo na dimensão zero ou o advento do pós-humano

O Manifesto Ciborgue desde seu lançamento, então, tem influenciado muitos estudos sobre a relação entre o corpo e as novas tecnologias, a ponto de vários teóricos afirmarem que nos encontramos atualmente no pós-humanismo, um estágio que marcaria o fim do corpo como *locus* do sujeito, racional e irradiador do mundo<sup>18</sup>, e o início da fase em que o estado atual do desenvolvimento científico e tecnológico finalmente propiciaria ao homem a transcendência de sua condição humana. Isso seria providenciado pela ampla penetração da técnica no corpo, através de remédios, próteses, cirurgias corretoras e estéticas, bem como o uso de objetos tecnológicos, tais como

---

<sup>18</sup> Como escreve a pesquisadora Paula Sibilia (2002, p. 9-10), foi o renascentista Giovanni Pico della Mirandola quem escreve maravilhado, em 1486, que “o homem se revelava, subitamente, como uma criatura miraculosa, pois a sua natureza continha todos os elementos capazes de torná-lo seu próprio arquiteto”.

aparelhos celulares e computadores, por exemplo. Estas intrusões, assim interpretadas por uns, ou prolongamentos, interpretados por outros, têm provocado profundos questionamentos na concepção idealista de subjetividade, pois o corpo deixa de ser compreendido como mero invólucro do sujeito.

De acordo com os teóricos adeptos do pós-humanismo, os limites entre natureza e artificialidade, entre organismo e máquina, entre memória humana e memória computacional encontram-se interpenetrados. Já não se sabe exatamente o que é vivo e não-vivo, “onde termina o humano e onde começa a máquina” (SILVA, 2000, p. 12-13). Lucia Santaella identifica esse elemento não-orgânico com a pulsão de morte freudiana:

no mundo humano, trata-se da descoberta freudiana [...] de que há algo de inumano, de inorgânico – a pulsão de morte – no seio mesmo do humano; no mundo não-humano, sob o nome de estruturas dissipativas, trata-se da descoberta de Prigogine de que a irreversibilidade, que é própria do orgânico, também pode aparecer no seio do inorgânico. A este cruzamento, que se faz notar entre o aparecimento do inorgânico no interior do orgânico e a existência da irreversibilidade própria à vida no universo inorgânico, tenho chamado advento do pós-humano. (SANTAELLA, 2002, p. 198)

Freud identifica dois tipos de energia psíquica que atuam no ser humano: a pulsão de vida e a pulsão de morte<sup>19</sup>, sendo que esta opõe-se àquela. No entanto, cabe destacar que a pulsão de morte não se opõe à pulsão sexual e daí a dificuldade em defini-la. A pulsão de morte, segundo Laplanche e Pontalis, diz respeito a um “retorno ao estado inorgânico que se supõe ser o estado de repouso absoluto”. (1983, p. 535<sup>20</sup> apud LAZZARINI; VIANA; 2006, p. 247). Se a pulsão de vida é uma força que promove a ligação, a

<sup>19</sup> Os estudiosos da teoria psicanalítica freudiana afirmam que esse dualismo pulsional foi um aprimoramento daquilo que Freud denominava pulsão sexual e pulsão de autoconservação. É importante destacar ainda que a pulsão de morte, segundo os dizeres do próprio Freud, era uma proposta especulativa.

<sup>20</sup> LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.B. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 1983.

pulsão de morte promove a dissolução; “não é mais um fator que pressiona para o desenvolvimento, mas um esforço em direção à inércia, ao inanimado.” (LAZZARINI; VIANA; 2006, p. 247) Os pesquisadores da teoria freudiana ainda afirmam que o próprio Freud procurou explicar alguns aspectos de sua teoria das pulsões pelo viés biológico com o intuito de estabelecer relações entre o orgânico e o psíquico. No entanto, alguns desses pesquisadores não consideram essa tentativa de Freud de relacionar a teoria da pulsões com a biologia como bem sucedida, pois seria aceitar a idéia da pulsão como algo inato e, portanto, insuperável. Para o pesquisador José Gutiérrez-Terraz, a pulsão de morte é o pulsional do des-ligamento, a “busca do idêntico sem reconhecimento de qualquer alteridade, e que termina sempre funcionando como modo de auto-destruição ou de morte psíquica do eu.” (2002, p. 100) De qualquer forma, anunciar o advento do pós-humano porque a pulsão de morte diz respeito a um aquém do orgânico ou a um estado de repouso absoluto deste parece não ser suficiente para indicar uma ruptura no paradigma científico.

Os estudos derivados do Manifesto Ciborgue, então, afirmam não apenas ter havido um estreitamento nas relações entre corpo e objetos-técnicos, como também um ajustamento bem-sucedido entre ambos. Os discursos do artista Bruce Stelarc, por exemplo, se coadunam com essa perspectiva. Para ele, o corpo deve assumir a funcionalidade das máquinas, tornar-se objeto, diversificar-se em forma e função:

Não é mais significativo ver o corpo como o local para a psiquê ou o social, mas sim como estrutura a ser monitorada e modificada – o corpo não como sujeito, mas como objeto – NÃO UM OBJETO DE DESEJO, MAS COMO UM OBJETO DE DESIGNING. [...] Como um objeto, o corpo pode ser amplificado e acelerado, alcançando a velocidade de evasão planetária. Ele torna-se um projétil pós-

evolucionário, desviando e se diversificando em forma e função.<sup>21</sup>  
(STELARC, 2004, grifo do autor)

Quais seriam as conseqüências desse deslocamento extremo em que o sujeito passa a ser não apenas objeto manipulável, mas também monitorável, mais compreendido como projétil e não como projeto? Não estaria Stelarc reiterando novamente o cartesianismo, ao transformar o corpo num mero artefato, e como tal dotado de finalidade?

Vejam, então, algumas perspectivas de compreensão do corpo e algumas das terminologias atualmente atribuídas a ele.

### 2.2.1. O ciborgue

Para Tomaz Tadeu da Silva (2000), mais do que um mito, a idéia do ciborgue é mesmo uma realidade com a qual convivemos. Para ele, o organismo e a máquina, cujos limites pareciam até recentemente bem definidos, agora se encontram mais fluidos e estabelecendo relações simbióticas. O ciborgue seria esse elemento que perambula tranqüilamente entre as duas extremidades, fruto da mecanização do homem e de uma suposta subjetivação da máquina. O corpo, portanto, ao ser colonizado tecnologicamente nos seus aspectos mais recônditos, estaria cada vez mais próximo desse ideal. Estas tecnologias pós-humanas acabam sendo classificadas como restauradoras, normalizadoras, reconfiguradoras e melhoradoras (SILVA, 2000, p. 14), mas que, de modo geral, podem ser

---

<sup>21</sup> "It is no longer meaningful to see the body as a *site* for the psyche or the social, but rather as a structure to be monitored and modified – the body not as an subject but as an object – NOT AN OBJECT OF DESIRE BUT AS AN OBJECT FOR DESIGNING.[...] As an object, the body can be amplified and accelerated, attained planetary escape velocity. It becomes a post-evolutionary projectile, departing and diversifying in form and function."

compreendidas como evidências de uma idéia de ajustamento bem-sucedido, como mencionado anteriormente.

Usando o termo “criatura tecno-humana” para designar a existência de um ser (ou máquina) que se assemelha ao homem, este pesquisador afirma que esta criatura encontra-se livre de qualquer racionalidade ou essencialidade, fazendo com que aquilo que confere singularidade ao ser humano desapareça. Esta criatura tecno-humana, ou ciborgue, é heterogênea por ser composta tanto por pele, músculos e ossos, quanto por fios, plástico e silício. Mas, conforme André Lemos, “o artificial, longe do que imaginamos no senso comum, é profundamente humano” (2004, p. 165), suposição que é amplamente compartilhada entre vários pesquisadores, conforme veremos adiante.

“Bits e bytes que circulam, indistintamente, entre corpos humanos e corpos elétricos, tornando-os igualmente indistintos: corpos humano-elétricos”. (SILVA, 2000, p. 15) Ou seja, ao igualar o corpo humano ao corpo elétrico-maquínico, novamente ele é transposto à dimensão zero<sup>22</sup>, na qual sentidos, impulsos e forças, impossíveis de serem traduzidos em algoritmos, são anulados. Ao mesmo tempo, nestas condições, as conexões maquínicas são elevadas à condição de potências humanas.

Para André Lemos, haveria dois tipos de ciborgue: os protéticos e os interpretativos. Os ciborgues protéticos são os organismos hibridizados com máquinas e mecanismos (como o físico inglês Stephen Hawking ou o artista Bruce Stelarc), enquanto os ciborgues interpretativos seriam aqueles influenciados pelos meios de comunicação de massa (ilustrados pelos filmes Videodrome e Laranja Mecânica), mas que conectados às redes telemáticas

---

<sup>22</sup> Veremos detidamente no capítulo seguinte a que se refere essa dimensão zero ou nula.

encontrariam novas formas de superar a massificação dos *media*. Neste último caso, André Lemos prefere utilizar o termo *netcyborg* para estes indivíduos conectados com o mundo da informática e tecnologias.

O conceito de *cybionte*, de J. de Rosnay, por exemplo, elimina completamente o corpo concreto do usuário de computador, pois o *cybionte* é “uma entidade cyborg formada pelos nossos neurônios e as redes de circulação de informação digitais.” (LEMOS, 2004, p. 174) É também “um cérebro planetário formado pelo cérebro humano, computadores e redes.” (LEMOS, 2004, p. 174) Neste caso, a imagem que se apresenta é a de um mundo reduzido a um grande cérebro, esquecendo-se de todas as outras formas de vida no planeta e suas interações entre si.

### 2.2.2. Corpo biocibernético

Biocibernético é um termo criado por Lucia Santaella a partir da noção de cibernética de segunda ordem, que indica o conhecimento que emerge a partir de sistemas autopoieticos (2002, p. 197). A autora prefere utilizar seu termo biocibernético ao invés de ciborgue para melhor caracterizar a hibridização entre o biológico e o maquínico, entre o carbono e o silício. (2004, p. 55). Sua concepção também está impregnada do pensamento de Marshall McLuhan, particularmente quanto à compreensão dos vários aspectos da tecnologia, no caso, a digital, como extensões do homem.

Para Lúcia Santaella, o corpo não é mais identificado apenas com a carne, o organismo ou o natural, pois as tecnologias digitais e o ciberespaço permitiram a sua virtualização e multiplicação em inúmeras caracterizações (avatars) que se espalham pelas redes telemáticas. Ele também não pode ser

apenas entendido como imagem, pois o corpo codificado em linguagem computacional, tal como em experimentações artísticas e científicas, é transformado em uma simulação; é transposto para a dimensão nula, embora a autora afirme que nesta situação ele se desdobre em várias dimensões.

Para a autora, “embora a mente pareça se descolar do corpo, quando viaja para espaços remotos, o corpo que fica, na realidade, é ubíquo, pois, ao mesmo tempo, dilata-se por meio dos deslocamentos incessantes da mente.” (2004, p. 77-78) É que, para ela, apesar do corpo parecer praticamente imóvel enquanto navega na internet, a mão que controla o mouse faz com que todo o corpo movimente-se devido à utilização do sistema sensorio-perceptivo do internauta.

[...] quando a ponta do dedo toca o mouse, sistemas musculares muito sutis estão em ação. Se recordarmos a classificação gibsoniana dos sistemas que envolvem os músculos, classificação essa baseada na ação propositada, que é justamente o tipo de ação que rege o toque do mouse, veremos, operando nesse toque, em primeiro lugar, a ação do sistema postural, visando ao equilíbrio do corpo não apenas em relação à sua orientação como o chão no ambiente físico em que o usuário se encontra, mas também em relação aos objetos que se movimentam na tela. (SANTAELLA, 2004, p. 51)

É que, segundo a pesquisadora, existe uma sincronia entre as reações perceptivas e a ação da mente, o que supõe a eliminação da dualidade corpo-espírito. Mas, por trás disto, existe uma aparente noção de sintonia entre o corpo e as tecnologias, o que é bastante questionável por vários motivos. Um dos indícios mais básicos contra esta afirmação seria simplesmente a notoriedade do fato de que o corpo que fica muito tempo sentado diante de um computador começa a doer. Um dos maiores efeitos provocados pelas longas horas diante do computador são as lesões por esforço repetitivo, também conhecidas como LER. Mais adiante chegaremos às críticas mais

aprofundadas quanto a isso. Continuemos a explorar a visão de corpo biocibernético.

Ainda em suas pesquisas sobre corpo e comunicação, Santaella recorre freqüentemente às experimentações artísticas que se utilizam das tecnologias digitais e do virtual. Segundo ela, o corpo torna-se uma superfície intermediática, uma interface entre o virtual e o presencial, desdobrando-se dimensionalmente.

Quanto mais os territórios do virtual são explorados, mais central a questão do corpo se torna, pois ele age como um limiar entre dois mundos, entre as três dimensões dos objetos e as x-dimensões do pensamento. (2004, p. 75)

Além disso, tanto para a autora, quanto para os artistas, as novas tecnologias possibilitariam uma expansão da capacidade perceptiva do interator e suas conexões físicas e mentais.

Estas considerações, tanto dos artistas, quanto da autora, estão impregnadas de uma visão naturalizada da relação entre o corpo e a tecnologia. Isso se explica em parte pelo fato dos pesquisadores em semiótica compreenderem a vida como codificada (como o DNA, por exemplo), o que resulta na superação de uma concepção da natureza como rigidamente separada da cultura. Não havendo, portanto, natureza, apenas cultura, o inverso também é válido: os objetos técnicos, técnicas e tecnologias são vistos como naturalizações do corpo. Para os semioticistas, de modo geral, vida e cultura constituem-se em um denominador comum: a linguagem.

Segundo Santaella, a fala e o gesto são tão artificiais quanto a memória humana objetivada no HD de um computador. A concepção de que ambos são naturais advém do fato de que são produtos do corpo humano, diferentemente de um computador que é exterior ao corpo físico. Daí adviriam os adeptos da



idéia de que as máquinas, e especialmente os computadores, desumanizam o homem. Com relação a isso, afirmamos que o problema não é esse apresentado por Santaella, mas o fato de que, sob sua concepção, os impulsos e instintos do homem foram totalmente colocados de lado por não serem codificados e, portanto, dotados de uma linguagem. E toda reivindicação nesse sentido, seria a invocação de “uma humanidade pré-adâmica, desprovida de fala e gesto, movendo-se sobre quatro patas”. (2002, p. 202)

Todos os processos lingüísticos são também vistos como próteses produtoras de signos. No final, tudo adere ao real do nosso corpo e ao nosso imaginário (SANTAELLA, 2002, p. 202). Se tudo é signo, tudo produz significação; se tudo produz significação, tudo é inteligível e passa por um processo racional para tornar-se inteligível. Ou seja, a autora, ao reivindicar todo esse projeto do corpo biocibernético, o que inclui uma visão positiva de sua relação com o progresso científico sob a forma de tecnologias digitais e do virtual, não estaria, de uma certa forma, retomando o projeto moderno de homem?

### 2.2.3. Corpo pós-orgânico

Segundo a pesquisadora Paula Sibilia, o estado atual que aponta para uma idéia de obsolescência do corpo é fruto do contexto tecnocientífico, representado através de seus dois maiores expoentes, a teleinformática e a biologia molecular (2002, p. 13). Isso seria devido em parte às pressões para as constantes atualizações do corpo. A autora vê nesse comportamento o que chama de tradição fáustica do universo tecnocientífico e que se coaduna com as estratégias do biopoder (Foucault).

Adotando as reflexões do pesquisador português Hermínio Martins, Sibilia menciona as duas tradições em que se envereda o pensamento ocidental em sua relação com as técnicas: a prometeica e a fáustica. A prometeica diz respeito à potencialização do corpo pelas tecnologias, respeitando-se os limites entre ambos; a tradição fáustica diz respeito à transcendência da condição humana (2002, p. 13). Esta ultrapassagem ou transcendência seria um sintoma da obsolescência do corpo e do seu primitivismo em relação à eficiência superior das máquinas. Diante dessa situação, a autora se pergunta: “[...] pode haver vida sem organismo, sem finitude, sem morte?” (p. 14) Diante da força de certos discursos científicos deslumbrados com a idéia de maximizarmos as potências do corpo através das múltiplas formas da tecnociência, Sibilia nota uma possível ruptura que marcaria o “fim da humanidade e o início da pós-humanidade” (p. 15), de onde derivaria sua noção de corpo pós-orgânico. Ela alerta para o fato de que, implícito nesses discursos, existe o esboço de uma nova eugenia prestes a atender às demandas de um consumidor ávido pela imagem de um corpo perfeito.

Sibilia recusa a corrente de pensadores que não acredita haver uma ruptura provocada pela tecnociência na evolução humana. Para ela, houve, sim, tal ruptura, pois, até o advento desse universo tecnocientífico do final do séc. XX, as trocas genéticas só podiam ser efetuadas entre as mesmas espécies. A partir de então, este intercâmbio só depende da manipulação dos cientistas em seus laboratórios que podem recombinar os genes entre espécies distintas, o que provoca um rompimento com a história evolutiva natural. É

desta forma, então, que a autora adota o termo pós-orgânico para definir este corpo passível de ser moldado por desdobramentos do saber tecnocientífico.

Conforme seus termos,

nesta complexa sociedade contemporânea, na qual o prefixo ‘pós’ parece suficiente para adjetivar e explicar praticamente tudo, tais dispositivos continuam a operar – assumindo novos arranjos de saberes, prazeres e poderes e criando novas configurações de corpos e subjetividades, em uma nítida vocação biopolítica que não carece de resistências, fissuras e pontos de fuga. (1996, p. 108)

Procurando responder à pergunta que ela mesma se coloca quanto à existência de vida num corpo sem finitude, ela descobre que nos discursos fundadores da tecnociência, o DNA (descoberto em 1955) é visto como sinônimo de vida ou, mais resumidamente, que vida é informação, tal como visto no item relativo ao corpo biocibernético. Além disso, através do pesquisador Oswald Spengler, ela ressalta o fato de que as teorias da tecnociência são, na verdade, hipóteses de trabalho, o que coloca a verdade, ponto central de todo o desenvolvimento da ciência até então, como meramente um elemento acessório. Isso promove, evidentemente, modificações no paradigma científico vigente. “Na tecnociência de perspectiva fáustica [...] a natureza é decomposta e recriada, não mais de acordo com um regime mecânico-geométrico mas segundo o modelo informático-molecular” (2002, p. 77).

Outro fator para o qual Sibilía chama a atenção é a existência de um paradoxo inerente à genética, pois se a chave para se compreender os organismos que habitam o mundo se resume a um complexo código existente no interior de cada célula e que pode ser desvendado no interior dos laboratórios, ao mesmo tempo, estes mesmos organismos não participam desses laboratórios, pois basta uma pequena amostra do organismo para que

seu código seja desvendado. E, uma vez desvendado, também esta amostra pode ser dispensada. Neste sentido, Sibilia faz um paralelo com a virtualidade da teleinformática percebendo que tanto ela, quanto a biologia molecular, privilegiam o lado imaterial do dualismo cartesiano, ou seja, a mente em detrimento do corpo. Desta forma, a autora atinge o ponto que vem sendo recentemente alertado e que nós, no capítulo subsequente reiteramos, que é a existência de uma perspectiva gnóstica ou, como diria Nietzsche, ideais ascéticos (2002, pp. 85-86) por trás de grande parte das teorias atualmente existentes sobre o corpo. Daqui viriam novamente as idéias de superação da humanidade ou, como denomina Sfez, Super-Humanidade.

Um outro texto que contribuiu para que o corpo, sua organicidade e materialidade fosse readequado a uma posição inferior foi “Computer Machinery and Intelligence”, escrito por Alan Turing, em 1950. Nele, Turing procurou provar que se a inteligência humana é meramente a capacidade de articular símbolos, então as máquinas também podem pensar. Isso é um completo absurdo para o biólogo e especialista em ciências cognitivas Francisco Varela. Para ele, é impossível dissociar a mente do corpo e suas inter-relações com o ambiente, com o movimento, com a percepção.

Conclusão semelhante a que chega Lyotard, ao comparar o funcionamento entre a inteligência humana e o processamento de dados. O modo de pensar do homem

não raciocina em termos binários, não opera com unidades de informação (os bits) mas por meio de configurações intuitivas e hipotéticas. Além disso, aceita dados imprecisos e ambíguos; não é apenas focalizado mas também lateral (SIBILIA, 2002, p. 100)

Para Lyotard, não existe pensamento ou inteligência sem o corpo, sendo o sofrimento inerente a ele. Trataremos disso mais detalhadamente no capítulo seguinte, conforme veremos.

#### 2.2.4 Metacorpo e Metacarne

Para os pesquisadores Nízia Villaça e Fred Góes, o corpo não pode ser visto de maneira pendular; ora social e lingüisticamente construído, ora naturalizado, pois ambas esferas interpenetram-se e tendem a se sobrepor cada vez mais com a tecnociência (VILLAÇA, 1998, p. 170). Ou seja, retomar o debate entre natureza e cultura seria redundar a questão do corpo e suas relações com as tecnologias do virtual e do digital. Por isso, no texto em questão, é interessante acrescentar o fato dos autores lembrarem-se de que o corpo também é atravessado pela esfera libidinal: “O importante do corpo libidinal é como ele recobre o corpo sexual e imprime sentidos na anatomia e gestualidade que expressa ou não o prazer, as intensidades”. (1998,p. 175) Mesmo assim, é impossível localizar as fronteiras do libidinal e do natural. A única coisa que se pode afirmar é de que o corpo jamais foi estável; daí a adoção do termo híbrido para definir esse corpo multifacetado. (1998, p. 213)

Desta forma, os autores preferem adotar o modelo interacionista que conjuga o natural e o artificial, espírito e matéria, identidade e diferença. (1998, p. 173) Este corpo híbrido é também designado como metacorpo. A visão interacionista também é interessante porque indica que o observador é impregnado pelos fenômenos de sua observação. Sujeito e objeto misturam-se.

Na análise do corpo em suas múltiplas vertentes, cultural, histórica, antropológica, lingüística, etc, os autores elegem o par perfeição/imperfeição como articulador do desejo:

A busca da perfeição seja ela natural e edênica ou cultural e iluminista acaba por tornar-se ingênua e radical. A imperfeição, na positivação da falta e na ativação do desejo, funciona justamente como o motor da hibridização a que nos referimos (1998, p. 216).

Mas o que talvez seja o mais interessante nesse texto de Villaça e Góes seja a percepção, mesmo que através de Arthur Frank, o autor-referência para os pesquisadores em questão, de que os pós-estruturalistas colaboram para um desinvestimento do corpo, como se não houvesse estratégias de subversão (1998,p. 50). É que para o pós-estruturalismo, corpo e sujeito encontram-se em avançada fragmentação, sem possibilidades de articulação com o Real. Para os autores, ainda, diante da passividade do corpo frente aos desenvolvimentos da tecnociência em termos de manipulação genética, o fim da seleção natural levará a humanidade inevitavelmente a desaparecer.

Para contrapor a essas imagens de corpos - disciplinado, dominador e narcísico – que podem ser descritos empiricamente, Arthur Frank lança o corpo comunicativo, isto é, um corpo que se constitui em processo e que é, portanto, menos descritivo.

Segundo esta maneira de compreender o corpo, não poderia deixar de ser mencionada a análise que o pesquisador português Augusto Mourão faz sobre a obra literária denominada Metacarne. Metacarne é o nome da primeira ficção portuguesa *on-line* criada no ano 2000 por Manuel Pais que, através de *chats* e *e-mails*, conta a história de um hacker e uma jornalista que estabelecem virtualmente um relacionamento. Metacarne é composto por colagens e fragmentos através dos quais surge a história que, na verdade,

segundo o autor, não teria fim, pois sua proposta inicial era a intervenção *on-line* do leitor no seu desenvolvimento. Tratava-se de uma “provocação a pensar a difícil questão em torno daquilo que é a carne e aquilo que é espírito” (MOURÃO, 2004).

Apesar do principal interesse do semioticista português José Augusto Mourão na obra ser o colapso entre a realidade e a ficção, ele vê em *Metacarne* uma obra que trata do “destino da carne depois da carne”. Para Mourão, carne e corpo opõem-se fenomenologicamente, pois a carne é o que está invisível na presença do corpo. Por isso, *metacarne* refere-se às criaturas que habitam o ciberespaço, ou “seres só de espírito”. Em paralelo com o par corpo-espírito, está a dualidade cartesiana, que cede espaço ao ciborgue. Só que o pesquisador não acredita na tradução dos sentidos, percepções e sofrimentos para a linguagem de síntese, como quer Santaella, Langton e outros autores.

### 2.3. Reafirmando as utopias ou o fim do corpo

Como vimos ao longo deste capítulo, sobre o corpo recai o papel de articulador do sentido, pois é visto como o último baluarte do real. Sobre ele lançam-se discursos científicos que o sociólogo francês, Lucien Sfez, identifica como utopias da Grande Saúde. É também a explicação para não apenas a existência de práticas medicinais e estéticas cada vez mais intrusivas, mas também sua aceitação irrestrita por parte do grande público, reiterando não apenas seu viés utópico, mas também sua articulação ideológica.

A cibernética de Norbert Wiener inaugura a compreensão do ser humano como um mero conjunto de mensagens, igualando seu comportamento ao das máquinas. A biologia começa a ser entendida, então, como ciência da informação. Como foi visto com Paula Sibilia e Lucia Santaella, com a descoberta do DNA, a vida passa a ser entendida como uma codificação prestes a ser decifrada; torna-se algo relativo, mensurável, reproduzível.

Para David Le Breton, esta exacerbação da interpretação do fim do humanismo e de toda e qualquer essencialidade do homem é problemática, pois o “humano concreto” (que preferimos chamar de real) é eliminado (LE BRETON, 2003, p. 103). A singularidade humana desaparece, o que é celebrado por alguns dos pesquisadores aqui abordados, assim como as diferenciações entre animais, homens, ciborgues e máquinas. Como alertado por Le Breton, os genes, atualmente, são vistos como os responsáveis por todo o tipo de doença e comportamentos humanos, até mesmo desajustes sociais (2003, p. 113). As pesquisas genéticas encaminham-se, perigosamente, para a eugenia.

Contrariamente à pesquisadora Lucia Santaella que afirma que o corpo em frente ao computador ou em situações de simulação virtual está em movimento devido ao sistema sensório-perceptivo, Le Breton afirma o oposto: “Livre das coerções corporais habituais diante de um mundo simplificado, cujas chaves são fáceis de manipular, o viajante virtual conhece de fato um mundo fictício, sente fisicamente um **mundo sem carne**” (2003, p. 143, grifo nosso). A idéia do fim da carne encontra grande ressonância em vários cientistas da atualidade,<sup>23</sup> assim como em várias pesquisas no campo da

---

<sup>23</sup> Para detalhes a este respeito, sugerimos a leitura do capítulo O Corpo como Excesso (LE BRETON, 2003, p. 181-220).



comunicação. Muitos enxergam a carne como empecilho - “Livre de todos os constrangimentos físicos, o corpo torna-se puro símbolo digital” (LEMOS, 2004, p. 174) – e o conjunto de potências envolvido nos órgãos de sentidos, movimento, subjetividade, todo o universo de possibilidades do corpo é anulado na dimensão zero da abstração total oferecida pelas tecnologias do virtual. Para vivenciar as experiências do ciberespaço, é preciso esquecer o corpo real, pois a experiência no mundo do virtual é interpretada como realidade, mas é diferente do real.

Segundo Dietmar Kamper, aceitamos abrir mão de nossa corporalidade a fim de habitarmos o ciberespaço. O indivíduo perde inteiramente aquilo que lhe é corpóreo, aceitando viver em sua imagem, que é a tentativa do homem de superar a sua efemeridade: “para participar do processo da visibilidade ampliada, os indivíduos aceitam perder as corporalidades multidimensionais de suas vidas. Eles mesmos se condenam a apenas existir na tela.” (KAMPER, 2002c) É como o final de Videodrome, do cineasta David Cronenberg, quando Max Renn, produtor de programas televisivos violentos, se mata acreditando poder viver através de sua imagem na televisão: “*Long live to the new flesh!*”. Kamper vai mais longe que Arthur Kroker pois, enquanto para este pesquisador o corpo que se liga às redes telemáticas perde apenas uma parte de sua corporalidade - é “metade carne, metade ciberespaço” (LEMOS, 2004, p. 167) -, para Kamper a perdemos inteiramente.

Ou seja, como foi visto no capítulo anterior, se na sociedade de informação o corpo passou a levar uma existência retórica, a retórica do ciborgue passou a ser tomada como uma realidade de fato.

Segundo Michel Serres, foi a percepção da morte e da fragilidade humana diante da dor que permitiu o surgimento das civilizações humanas. “Tornamo-nos os homens que somos porque, indubitavelmente, aprendemos que iríamos morrer”. (SERRES, 2003, p. 10) Como, então, podemos conceber uma sociedade que dissimula o sofrimento e está em busca de mecanismos para escapar da morte?

O transhumanismo, conceito desenvolvido pela World Transhumanist Association, procura transcender as limitações biológicas do corpo pregando a existência de duas alternativas para ele: ou adequar-se às tecnologias ou desaparecer. Isto traz em si aspectos gnósticos-espirituais, como também é atestado por Erick Felinto, que lança olhares igualmente suspeitos para discursos como este e os do corpo ciborgue, pois voltam-se sempre para um futuro ideal:

Nesse imaginário se expressa um desejo de redenção tecnológica, da criação de um admirável mundo novo (mas construído sobre os fragmentos de antigos mitos) como versão cibernética da Nova Jerusalém Celestial [...]. (FELINTO, 2003, p. 29)

O paradigma do ciborgue, portanto, insere-se nesse discurso suspeito que transporta a metafísica para a tecnociência. A naturalização com que é vista a relação entre o corpo e máquina chega ao ponto de estar inserida geneticamente, esquecendo-se dos fatores históricos, antropológicos e econômicos que condicionam essa relação. Como escreve Santaella,

[...] venho perseguindo, ainda de modo incerto [...], a hipótese de que esse destino biotecnológico do ser humano, hoje manifesto nas mesclas do carbono com o silício, já estava inscrito no programa genético da espécie, no momento em que se deu, na biosfera, esse acontecimento único, a emergência da ordem simbólica humana, abrindo caminho para o advento de um novo reino, noológico, semiosférico, reino dos signos e da cultura, predestinado a crescer e se multiplicar. (2002, p. 198)

Esta simplificação extrema, no entanto, se adequa perfeitamente à ideologia da comunicação e as utopias da Grande Saúde, conforme já visto e descrito por Sfez. O projeto ciborgue, então, compreendido como uma herança ascético-religiosa, nos remete a Nietzsche, que é um dos temas do capítulo seguinte.

### CAPÍTULO 3: O SALTO DE VOLTA À MULTIDIMENSIONALIDADE

*“Por que você nada?, pergunto.  
 “Pelo puro prazer de forçar o corpo e a mente ao limite  
 extremo de minha capacidade. [...] Sou fascinado pela  
 possibilidade de ir cada vez mais rápido. Quando consigo  
 me superar, vislumbro por um único instante o potencial  
 ilimitado da raça humana.”*

(o atleta Jason Wening, seis vezes recordista mundial em  
 competições de natação para portadores de deficiência)  
 (GORE, 2000, p. 44)

*“Tudo é corpo e nada mais; a alma é apenas nome de  
 qualquer coisa do corpo.”*  
 (Nietzsche, AFZ, Dos que desprezam o corpo)<sup>1</sup>

#### 3.1. Habitar corpo, devir-corpo

Artaud e Nietzsche, dois pensadores iconoclastas e dois sofredores de organismos doentes e aflitivos, têm em comum o combate ao adestramento dos instintos e do corpo. Também apresentam grande semelhança entre si com relação à concepção de uma linguagem atrelada ao corpo e este atrelado ao conhecimento. Ambos colocam em discussão a linguagem que procura objetivar o inobjetivável, sendo que Nietzsche preocupa-se mais em questionar a validade do sujeito transcendental que se presta ao papel de conhecer, de conceber, de nomear, enquanto Artaud, por sua vez, preocupa-se mais em retirar o *cogito* cartesiano da linguagem articulada-convencional e afirmá-la como intrínseca ao corpo. Para ambos, o corpo inteiro participa do pensar, instaurando uma nova forma de conhecer e de se relacionar com o mundo. Adotando os termos “crueldade” e “dionisíaco”, ambos designam uma

---

<sup>1</sup> Como mencionamos na introdução deste trabalho, preferimos diferenciar o modo como indicamos as fontes para os trechos referentes a Nietzsche. Colocamos as iniciais dos livros traduzidos para o português seguido das seções e parágrafos de onde as citações foram oriundas.

postura frente à vida que não nega a intensidade dos sentidos e, sim, que os reafirma.

Nietzsche, filólogo e filósofo, dedica praticamente toda sua obra ao combate à metafísica e ao idealismo que insistem em permanecer na história da filosofia, criticando o discurso da representação e negando a dualidade corpo-mente. Desenvolve, então, uma série de conceitos (a teoria da vontade de potência, a doutrina do eterno retorno, a transvaloração de todos os valores, o projeto do *Übermensch*) que, muitas vezes, trazem subjacentes a noção de um corpo como paradigma para o conhecimento.

Artaud, por sua vez, foi um pensador que inicialmente propôs um deslocamento do eixo em que até então se baseava o teatro ocidental, a palavra, para um eixo inspirado no teatro oriental, a encenação. Com esse movimento, acabou atingindo questões basilares da civilização ocidental e da condição do homem, tal como Nietzsche. Artaud e dois de seus principais projetos – o Teatro da Crueldade e o Corpo sem Órgãos - alcançam os lugares mais recônditos onde se alojam os instintos do homem. Com a vida transformada em teatro e o teatro transformado em vida, através do exercício da crueldade, propõe a criação de uma linguagem que surja a partir do corpo.

Artaud e Nietzsche compartilham, então, posições semelhantes com relação ao que consideram como a verdadeira cultura. Para Artaud, a cultura não é algo que se encontra desvinculado da vida e do indivíduo: é algo que está sempre se constituindo e implicando-se mutuamente de tal forma que é impossível desvinculá-los entre si. Para Nietzsche, a verdadeira cultura começa no corpo (sinônimo de vida) e não na alma (CI, *Incursões de um extemporâneo*, §47).

Nietzsche em várias passagens de sua obra tangencia o corpo de diferentes maneiras, mas que se articulam profundamente em seu pensamento. Em trechos em que critica abertamente Kant e o sujeito transcendental, insere o corpo e os sentidos como verdadeira fonte de conhecimento. Em outros trechos, relaciona abertamente o pensamento à boa digestão e ao movimento (que aparece claramente em *Ecce Homo*), abrindo uma brecha para uma possível interpretação materialista da relação entre fisiologia e consciência. Em outros, por fim, quando denuncia o pessimismo e o niilismo como sinônimos de decadência da cultura, ou ainda quando destrincha os ideais ascéticos, reitera o poder afirmativo do corpo, que é visto como um conjunto de impulsos, exaltando o sofrimento e a alegria como sentimentos intrínsecos à vida.

Esta última consideração a respeito do corpo - como multiplicidade e como fonte de conhecimento - é a que mais nos interessará, pois localizamos aí uma lacuna para repensar o corpo do homem (“humano, demasiado humano”) na sociedade da comunicação digital.

Antes de avançarmos nos aspectos acima apresentados, faremos um aparte para introduzir a noção de corpo segundo os gregos arcaicos<sup>2</sup>, pois Nietzsche, ao negar totalmente a dualidade corpo-alma advinda da filosofia socrático-platônica, é inspirado pelas obras trágicas gregas desse período, como manifesta em seu livro *O Nascimento da Tragédia*. Ele parece particularmente inspirado pelas tragédias de Sófocles e Ésquilo e seus elementos dionisíacos, introduzindo a noção do Sátiro.

### 3.1.1. Lampejos do corpo divino: o corpo entre os gregos arcaicos

Segundo Jean-Pierre Vernant, os gregos arcaicos ignoravam a distinção entre corpo e alma. Aquilo que era corpóreo recobria aspectos múltiplos, tais como “[...] realidades orgânicas, forças vitais, atividades psíquicas, inspirações ou influências divinas”.<sup>3</sup> (VERNANT, 1998, p. 11) Não havia um termo para o que hoje compreendemos como uma unidade orgânica. Havia, sim, um vocabulário amplo para designar essa multiplicidade de aspectos. A palavra *soma*, por exemplo, pode ser traduzida como aquilo que é abandonado quando se esvai a vida de um ser, o que também pode ser entendido como cadáver. O termo *démas*, por sua vez, diz respeito a aspectos físicos do corpo, tais como estatura e talhe, ou o conjunto das partes que configuram um indivíduo, e *khros*, que é identificado com a pele, ou seja, a película externa que faz contato entre o si e o outro.

Vernant desfila um grande leque de termos que nomeiam várias partes ou qualidades do corpo, como *kára*, que significa cabeça, *guía*, como a flexibilidade dos membros, ou *mélea*, como a sua força. Existem ainda outros termos que designam várias potências que atravessam o corpo, tais como vitalidade, emoções e habilidades, indicando uma justaposição entre aspectos psíquicos, físicos e fisiológicos. Ou seja, a multiplicidade de termos com que o corpo pode ser caracterizado pelos gregos arcaicos indica a compreensão do mesmo como pluralidade.

Esse vocabulário, senão do corpo, pelo menos de várias dimensões ou aspectos do corpóreo, constitui em seu conjunto o código que permite ao grego exprimir e pensar suas relações consigo mesmo, sua presença para si mesmo maior ou menor, mais ou menos unificada ou dispersa, segundo as circunstâncias ; mas ela conota igualmente suas relações com o outro, o qual o ligam todas as

---

<sup>2</sup> A Grécia Arcaica é delimitada entre os anos 800 e 500 a.C.

<sup>3</sup> “[...] des réalités organiques, des forces vitales, des activités psychiques, des inspirations ou influx divins.”

formas do parecer corporal: rosto, tamanho, aparência, voz, gesto, o que Mauss chama de técnicas do corpo, [...] engloba igualmente as relações com o divino, o sobrenatural [...]. (VERNANT, 1998, pp.12-13)<sup>4</sup>

Os gregos arcaicos pensam o corpo divino a partir da negação dos seus corpos mortais, imperfeitos. Neste sentido, o corpo dos deuses é *athanatói* – não-mortal e *ambrotói* – não-perecível.(VERNANT, 1998, p. 16) A partir da negação de cada aspecto de seu corpo, os gregos constroem então um modelo de corpo purificado, idealizado, fundador de valores sagrados e cujas qualidades perenes, tais como, vitalidade, energia, força e poder resplandecem nas criaturas mortais como reflexos instantâneos, passageiros. Essas qualidades divinas que lampejam no homem transparecem como potências que o corpo manifesta como vigor, beleza, agilidade. O corpo humano, então, passa a assemelhar-se ao corpo divino.<sup>5</sup>

As potências podem se manifestar como aspectos físicos visíveis (força dos braços e pernas, talhe, etc) ou como aspectos invisíveis (coragem, medo, desejo, frenesi, fortidão). Portanto, o corpo para os gregos arcaicos é mais que um aglomerado de órgãos ou que uma imagem física. Esse corpo exhibe valores múltiplos que se exprimem de tal maneira que, quando manifestos, podem ser vistos como um brasão, através do qual se decifra o indivíduo que o porta.

A graça, a *kháris* que faz brilhar o corpo com um vigor alegre e que é como a emanção mesma da vida, o encanto que incessantemente se desprende – a *kháris*, então, antes de todos, mas com ela o tamanho, a largura dos ombros, o porte, a velocidade das pernas, a

---

4 “Ce vocabulaire, sinon du corps, du moins des diverses dimensions ou aspects du corporel, constitue dans son ensemble le code permettant au Grec d’exprimer et de penser ses rapports avec lui-même, sa présence à soi plus ou moins grande, plus ou moins unifiée ou dispersée, selon les circonstances ; mais il connote également ses rapports avec autrui auquel le lient toutes les formes du paraître corporel : visage, taille, allure, voix, gestuelle, ce que Mauss appelle techniques du corps, [...] il englobe également les relations avec le divin, la surnature [...]”

<sup>5</sup> Por isso, para Vernant, a teoria tradicionalmente aceita de que os deuses gregos foram concebidos a partir do corpo humano é uma grande simplificação do processo todo.



força dos braços, o frescor da carnação, o impulso muscular, a flexibilidade, a agilidade dos membros, - e ainda, não mais visíveis aos olhos de outrem, mas apreendidos por cada um no interior de si próprio em seu *stethos*, seu *thumós*, seu *phrénes*, seu *nóos*, a coragem, o ardor do combate, a frenesi guerreira, o impulso da cólera, do medo, do desejo, o autocontrole, a compreensão prudente, a astúcia sutil – tais são algumas das ‘potências’ da qual o corpo é depositário, que se pode ler sobre ele como marcas que atestam o que é um homem e o que ele vale.(VERNANT, 1998, p. 20)<sup>6</sup>

Vernant observa ainda dois ítems a respeito do corpo a fim de melhor compreender o todo. Primeiro, o corpo é delimitado, sendo que a pele, aberturas e orifícios fazem a comunicação com o exterior, tornando o indivíduo permeável às potências e forças. A percepção de suas sensações, emoções e sentimentos são frutos de uma “conscience organique”,<sup>7</sup> mas estas lhe ocorrem por ação dos deuses. Impelindo-se contra o corpo, assim como nele o invadem, também podem abandoná-lo.

*Ménos*, o ardor vital, *alké*, a coragem, *krátos*, o poder de dominação, *phóbos*, o medo, *érōs*, o impulso do desejo, *lússa*, o furor guerreiro, são localizados no corpo, ligados a esse corpo que eles investem, mas, como ‘potências’, elas transbordam e ultrapassam o envoltório carnal singular: podem desertá-lo assim como o invadem”.(VERNANT, 1998, p. 21)<sup>8</sup>

Essas forças que atravessam o corpo também são transferidas para os objetos de quem os porta. Seja o escudo que brilha com o ardor e a fúria do guerreiro que o carrega ou a veste que seduz conforme o charme de quem o

<sup>6</sup> La grace, la *kháris* qui fait briller le corps d’un éclat joyeux et qui est comme l’émanation même de la vie, le charme qui incessamment s’en dégage – la *kháris*, donc, en tout premier, mais avec elle la taille, la carrure, la prestance, la vélocité des jambes, la force des bras, la fraîcheur de la carnation, la détente, la souplesse, l’agilité des membres, - et encore, non plus visibles à l’oeil d’autrui mais saisis par chacun au-dedans de lui-même dans son *stethos*, son *thumós* ses *phrénes*, son *nóos*, la fortitude, l’ardeur au combat, la frénésie guerrière, l’élan de la colère, de la crainte, du désir, la maîtrise de soi, l’intellection avisée, l’astuce subtile – telles sont quelques-unes des ‘puissances’ dont le corps est dépositaire, qu’on peut lire sur lui comme les marques attestant ce qu’est un homme et ce qu’il vaut. »

<sup>7</sup> O termo é do próprio Vernant. (1998, p. 21)

<sup>8</sup> “*Ménos*, l’ardeur vitale, *alké*, la fortitude, *krátos*, le pouvoir de domination, *phóbos*, la crainte, *érōs*, l’élan du désir, *lússa*, la fureur guerrière, sont localisés dans de corps, liés à ce corps qu’ils investissent, mais en tant que ‘puissances’ ils débordent et dépassent toute enveloppe charnelle singulière: ils peuvent la désertir comme ils l’ont envahie. »

usa, esses objetos são emanções das potências insufladas pelos deuses. Também são de tal maneira incorporados, que chegam a fazer parte da configuração física de quem os possui.

Vernant atribui ainda uma função espacial ao corpo que é a de assegurar ao indivíduo um lugar no mundo. O corpo também possui atributos que lhe reiteram sua visibilidade: forma (*eîdos*), cor da carne (*khroîé*) e o invólucro da pele (*khρός*). (VERNANT, 1998, p. 29)

No entanto, mais do que determinar a morfologia do corpo, os gregos arcaicos preocupavam-se em compreendê-lo entre as oposições de potências e forças (da beleza e da feiúra, do luminoso e do sombrio, do valoroso e da vilania), sem fixá-lo em uma dessas extremidades (VERNANT, 1998, p. 24), o que remete ao segundo item observado por Vernant: as forças vitais do corpo humano se esvaem com o tempo. É o definhamento das potências que levam o corpo à sua destruição. Esta condição, então, é afirmativa da sua mortalidade. O desaparecimento do rosto também indica sua morte. Ele é de grande importância porque funciona como um espelho daquilo que o indivíduo é e de seus valores. Quando ele morre, seu rosto também se perde. “Os mortos, cabeças recobertas de trevas, imersos na sombra, são ‘sem rosto’, assim como são ‘sem *ménos* [ardor vital].’” (VERNANT, 1998, p.33) <sup>9</sup>

Se o corpo divino é a negação dos atributos do corpo humano, então os deuses são invisíveis, ubíquos, “multi-morfos” ou “a-morfos”. Diante das duas concepções de corpo dos gregos arcaicos – a humana e a divina - como pensá-lo na sociedade da comunicação digital? Ubiquidade, invisibilidade (virtualidade?) e “transmorfismo” são as mesmas características que muitos

---

<sup>9</sup> Les morts, têtes recouvertes de ténèbres, noyées d’ombre, sont ‘sans visage’ comme ils sont ‘sans *ménos*’.”

teóricos da comunicação atribuem ao corpo digital. Mas e os atributos do corpo humano?

Relacionado a Nietzsche, queremos destacar, segundo o exposto por Vernant, a noção de corpo como conjunto de potências, e retomar a idéia de uma “consciência orgânica”. Vejamos a seguir como estes pontos se manifestam na obra do pensador alemão.

### 3.1.2. O corpo como multiplicidade: a perspectiva de Friedrich Nietzsche

Sócrates, pouco antes de morrer, explica aos seus discípulos porque o filósofo não se intimida diante da morte: “Os homens não sabem que os verdadeiros filósofos trabalham durante toda sua vida na preparação de sua morte e para estar mortos [...]” (PLATÃO, 1999, p. 124). É que, para ele, todo o conhecimento verdadeiro deve se basear naquilo que a alma apreende, independente das percepções e instintos do corpo. Este deve ser anulado, tratado como empecilho para se atingir o conhecimento verdadeiro. Nossos sentidos são falhos e por isso não podemos confiar nosso julgamento no que apreendemos através deles.

[...] aquele que se servir do pensamento sem nenhuma mistura procurará encontrar a essência pura e verdadeira sem o auxílio dos olhos ou dos ouvidos e, por assim dizer, completamente isolado do corpo, que apenas transtorna a alma e impede que encontre a verdade. (PLATÃO, 1999, p. 127)

No início de *Gaia Ciência*, Nietzsche escreve que toda a história da filosofia e da ciência teria se baseado numa certa interpretação do corpo e, pior, numa má interpretação, pois tratou de banir seus instintos. Com isso ele abre uma brecha para criticar abertamente a concepção socrático-platônica de corpo, que o interpreta como parte de uma relação com a alma, sendo que esta

é privilegiada por ser imutável, enquanto o corpo é mutável, perecível. Segundo esta orientação, o corpo é um obstáculo ao pensar, portanto precisa ser anulado e seus sentidos amortecidos, pois falseiam a realidade.

Para Eric Blondel, o uso que Nietzsche faz do corpo e de suas imagens fisiológicas seria metafórico, com o intuito de indicar um sentido incapturável do corpo diante do pensamento consciente. Para Blondel, Nietzsche, ao denunciar a metafísica subjacente na linguagem, recorre a essas metáforas do corpo como tentativa de escapar dessa metafísica, pois o corpo parece mais próximo do real.

Poderia-se conceber – Nietzsche acreditou muitas vezes – que as metáforas do corpo, predominantes em seus textos têm o papel de notar um fundamento pré-conceitual, o fato de sua mais evidente proximidade com o universo empírico. (BLONDEL, 1986, p. 279-280).<sup>10</sup>

Na verdade, segundo ele, todas as referências do corpo na obra de Nietzsche seriam metáforas ligadas à teoria da interpretação, sendo que o corpo não seria outra coisa a não ser o modo humano de interpretar.

Se, ontologicamente, Nietzsche mantém o corpo como realidade primeira, em compensação, do ponto de vista epistemológico (o único que ele pode aceitar pelo fato de sua recusa do em-si), o princípio último não é o corpo, mas a interpretação, o modo humano de interpretar. (BLONDEL, 1986, p. 297).<sup>11</sup>

Esta tese de Blondel é compartilhada também por Bárbara Ramacciotti, cuja pesquisa mostra a importância do corpo na teoria da interpretação de Nietzsche, cujo escopo é a noção de vontade de potência. Segundo ela, Nietzsche ao recusar a dualidade corpo-mente e o discurso da representação,

<sup>10</sup> “On pourrait concevoir – Nietzsche l’a parfois cru – que les métaphores du corps, dominantes dans ses textes, ont pour rôle de rendre compte d’un fondement pré-conceptuel, du fait de leur plus évidente proximité avec l’univers empirique.”

<sup>11</sup> “[...] si, ontologiquement, Nietzsche maintient le corps comme réalité première, en revanche, du point de vue épistémologique (le seul qu’il puisse soutenir du fait de sa récusation de l’en-soi), le principe ultime n’est pas le corps, mais l’interprétation, le mode humain de l’interpréter.”

provoca uma ruptura na filosofia ocidental ao introduzir o corpo como o fio condutor de sua teoria da interpretação, que é designada por ela como “fisiopsicologia experimental da vontade de potência”:

Qual a relação entre a teoria da interpretação, a perspectiva fisiopsicológica, o corpo enquanto grande razão e a vontade de potência? [...] Em resumo, Nietzsche define o corpo enquanto uma multiplicidade de impulsos em relação aos quais são denominados, na filosofia tardia, vontades de potência. Os múltiplos impulsos lutam entre si para intensificar a potência, assim formam uma hierarquia, uma estrutura, um corpo, um organismo, onde há aqueles que mandam e outros que obedecem. Esta relação de mando e obediência é definida como atividade de interpretação, de valoração. Nesses termos, ao recusar o dualismo corpo-mente, Nietzsche propõe um novo paradigma para o conhecimento ou para a interpretação, que parte do corpo enquanto ‘grande razão’, isto é, no lugar do discurso da representação do sujeito racional, surge a concepção de interpretação enquanto atividade fisiopsicológica.” (RAMACCIOTTI, 2002, p. 12).

Tanto para Eric Blondel quanto para Ramacciotti, embora Nietzsche faça várias referências à fisiologia e, por vezes, ao metabolismo, isto não significa que ele opte por algum tipo de materialismo. Se a rejeita é porque não aceita a lei da causa-efeito (intrínseca à concepção materialista) como interpretação do mundo. O pensador alemão, na verdade, pretende ir além de qualquer aspecto físico ou biológico. Conforme seus próprios termos:

Um homem forte e bem logrado digere suas vivências (feitos e malfeitos incluídos) como suas refeições, mesmo quando tem de engolir duros bocados. Se não ‘dá conta’ de uma vivência, esta espécie de indigestão é tão fisiológica quanto a outra – e muitas vezes, na verdade, apenas uma consequência da outra. Uma tal concepção, seja dito entre nós, não impede que se continue sendo o mais rigoroso adversário de todo materialismo.” (GM, 3ª Dissertação, §16).

Para Robert Pippin (2000), todas essas referências digestivas na obra de Nietzsche dizem respeito a uma incorporação do saber, isto é, um saber que está enraizado no próprio corpo. No entanto, parece ser impossível negar que em vários momentos Nietzsche estivesse de fato fazendo alguma alusão ao materialismo, especialmente em todas as observações que faz sobre o

erotismo e a sexualidade.<sup>12</sup> É certo que nestas situações faz oposição ao idealismo ascético ou ao cristianismo, mesmo assim, sustentamos a idéia de que, para Nietzsche, o corpo – compreendido como multiplicidade - também tem em sua materialidade uma de suas possíveis manifestações.

Em *Ecce Homo*, por exemplo, ele elege os elementos que podem favorecer ou prejudicar seu processo produtivo: 1. alimentação; 2. clima e lugar; 3. distração. Os exemplos dados nesse trecho do livro são abundantes, mas ressaltaremos apenas aqueles que mostram as conexões existentes entre o corpo e o mundo:

Paris, a Provença, Florença, Jerusalém, Atenas – esses nomes provam algo: o gênio é condicionado pelo ar seco, pelo céu puro – isto é, por um metabolismo rápido, pela possibilidade de suprir-se sempre novamente de grandes, tremendas quantidades de energia. Tenho em mente um caso em que um espírito notável e potencialmente livre tornou-se estreito, encolhido, um rabugento especialista, por simples falta de fineza de instintos com relação ao clima (EH, *Por que sou tão inteligente*, §2)

Nietzsche, reiterando o entrecruzamento entre vida e saber (chega a afirmar que foi a doença que o levou à descoberta da verdadeira razão), em *Ecce Homo* relembra a própria experiência na escrita de *Assim falou Zaratustra* e como esta obra lhe surge em diversos momentos de sua vida. Assim, esclarece como a inspiração para este livro o toma durante um dos invernos em que passa na Itália: “Tudo ocorre de modo sumamente involuntário, mas como que em um turbilhão de sensação de liberdade, de incondicionalidade, de poder, de divindade” (EH, *Assim falou Zaratustra*, §3). Também explica como a revelação o arrebatava (“[...] subitamente, com inefável certeza e sutileza, algo se torna visível, audível, algo que comove e transtorna

---

<sup>12</sup> A própria pesquisadora Barbara Ramacciotti se questiona se esse modo de entender a filosofia nietzschiana não levaria a um outro dualismo, já que a teoria da interpretação é vista como uma quase-ontologia a partir da qual derivariam os outros fenômenos. Para ela, “o texto trabalhado como

no mais fundo [...]” EC, Assim falou Zarathustra, §3) e como foi difícil a fase que passou após a conclusão daquele livro, em que se depara com a própria grandeza e com a inferioridade diante de incômodos físicos (“Ouso sugerir que a pessoa digere pior, move-se a contragosto, fica demasiado vulnerável a sensações de frio, também à desconfiança [...]” EH, Assim falou Zarathustra, §5).

Percebemos, então, como para ele, aspectos outros – tais como os instintos e experiências físicas - foram mais importantes que o pensamento consciente na fruição de suas viagens e no desenvolvimento de uma de suas obras mais importantes, sendo que estes dois momentos foram coincidentes em sua vida.

Ainda em *Ecce Homo*, Nietzsche estabelece conexões entre a gastronomia alemã e o espírito alemão - “o clima alemão em si já é suficiente para desencorajar vísceras fortes, de disposição heróica inclusive” (Por que sou tão inteligente, §2) -, confirmando a relação intrínseca entre metáforas digestivas e o pensamento:

O tempo do metabolismo mantém relação precisa com a mobilidade ou a paralisia dos pés do espírito; o próprio ‘espírito’ não passa de uma forma desse metabolismo. (EH, Por que sou tão inteligente, §2)

O movimento, para Nietzsche, também tem sua importância, pois os músculos avivados são certeza de pensamentos igualmente livres. É do contato do corpo com o mundo que se constitui o saber:

[...] a agilidade muscular sempre foi máxima em mim, quando a força criadora fluía do modo mais pujante. O corpo está entusiasmado: deixemos a ‘alma’ de fora... Com frequência me podiam ver dançando; eu podia, sem sombra de cansaço, andar durante sete ou oito horas pelas montanhas. Dormia bem, ria muito

– possuía robustez e paciência perfeitas. (EH, Assim falou Zaratustra, §4).

Em *Ecce Homo*, Nietzsche conclui finalmente a relação entre pensamento, movimento e organismo:

*Ficar sentado* o menor tempo possível; não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual os músculos não festejem. Todos os preconceitos vêm das vísceras. – A vida sedentária – já o disse antes – eis o verdadeiro *pecado* contra o santo espírito. (EH, Por que sou tão inteligente, §1)

O próprio Zaratustra é, afinal, dançarino. Portanto, aspectos materiais do corpo, entranhas, digestões e metabolismo são uma parte da compreensão maior que Nietzsche faz dele e que também não pode ser desconsiderada, especialmente porque são maneiras do autor alemão desviar-se do idealismo. Chega, inclusive, a afirmar que a sua falta de conhecimento daqueles aspectos do corpo é que foram causadores de fatalidades em sua vida (EH, Por que sou tão inteligente, §2).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche trata o corpo como uma grande razão, englobando o espírito, a alma, a pequena razão, a consciência (AFZ, *Dos que desprezam o corpo*); sendo assim, é multiplicidade. É também devir: o homem é “eternamente futuro” (GM, 3ª Dissertação, §13).

Para o filósofo alemão, é preciso construir uma cultura a partir do corpo. Ele é o organizador do caos do mundo, a grande fonte de conhecimento. Apenas o conhecimento nele enraizado é que tem sua validade, o que, obviamente, erradica de vez o cartesianismo do conhecimento científico. Para Nietzsche, os gregos também o interpretavam dessa maneira e por isso foram decisivos na história da humanidade.

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo - não* na ‘alma’ (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar correto é o



corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... Por isso os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história – eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade.- (CI, Incursões de um extemporâneo, §47).

Neste sentido, como entender uma cultura que despreza o fundamento orgânico para o pensar, que se baseia no sedentarismo e no entorpecimento dos sentidos? Ao abordar a questão do pensamento consciente, novamente esbarra na questão do saber incorporado. Segundo ele, a crença de que a consciência é intrínseca ao homem, resultou no simples fato de que ele não se empenhou em adquiri-la, conseqüentemente, não a desenvolveu. Disso decorre que os homens não se preocupam em incorporar o saber:

A tarefa de incorporar o saber e torná-lo instintivo é ainda inteiramente nova, apenas começa a despontar para o olho humano, dificilmente perceptível - uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda a nossa consciência diz respeito a erros! (GC, §11)

Entranhar o conhecimento através da experiência do corpo, parece ser isso a que se refere o termo incorporar. Ainda em *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma que a atividade de pensar, está embaralhada em várias outras ações, tais como querer, desejar, sentir. O pensamento, então, estaria mais para uma atividade anárquica e caótica que para uma atividade racionalizada e organizada.

Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’[...] *Para que* então consciência, quando no essencial é supérflua? (GC, §354)

E ele continua:

[...] *posso apresentar a conjectura de que a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação* [...] Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano,

mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária [...] (GC, §354)

O que resulta no fato de que poucos aspectos conscientes são, na verdade, individuais, porque o que vem à tona é o que é mediado: “Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo.” (GC, §354) Por isso, finaliza Nietzsche, todo pensamento consciente é, na verdade, marca de rebanho. E, ao fazer tais considerações, segundo suas palavras, não pretende problematizar a relação sujeito e objeto, deixando tal assunto para os teóricos do conhecimento, nem distinguir a “coisa em si” do fenômeno, pois

Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a ‘verdade’: nós ‘sabemos’ (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quanto pode ser útil ao interesse da grege humana, da espécie. (GC, § 354)

Para ele, a consciência “é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (GC, §11, grifo nosso). Se não fossem os instintos e se o homem se fiasse meramente no aspecto consciente do pensar, ou no pensamento racional, a humanidade já teria perecido.

Não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos, por sua credulidade e improfundidade, em suma, por sua consciência; ou melhor: sem aquele há muito ela já teria desaparecido! (GC, §11, grifo nosso)

Parte da obra de Nietzsche é voltada então para fazer a afirmação da vida, de retomar a experiência boa ou ruim como insubstituível para o constituir do homem.

O dizer-sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros; a vontade de vida, tornando-se alegre de sua própria inescrutabilidade em meio ao sacrifício de seus tipos mais elevados

- isto chamei de dionisíaco, isto decifrei enquanto a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para se livrar de pavores e paixões, não para se purificar de um afeto perigoso através de sua descarga veemente - assim o compreendeu Aristóteles -: mas a fim de, para além de pavor e paixão, ser por si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser - aquele prazer que também encerra em si ainda o prazer na aniquilação... (CI, O que devo aos antigos, §5)

Corpo é sinônimo de vida e, como tal, engloba sentimentos de dor e alegria. Nietzsche, inspirado pelo Prometeu dionisíaco de Ésquilo, cujo coro afirma que para se chegar a um conhecimento maior é preciso o caminho da dor (JAEGGER, 1989, p. 217), busca o “grande sofrer”, condição intrínseca para o verdadeiro saber:

Apenas a grande dor, a lenta e prolongada dor, aquela que não tem pressa, na qual somos queimados com madeira verde, por assim dizer, obriga a nós, filósofos, a alcançar nossa profundidade extrema e nos desvencilhar de toda confiança, toda benevolência, tudo o que encobre, que é brando, mediano, tudo em que antes púnhamos talvez nossa humanidade. Duvido que uma tal dor ‘aperfeiçoe’-; mas sei que nos aprofunda.” (GC, Prólogo, §3)

O “grande sofrer” é viver com intensidade, dionisiacamente, é ter

‘a vida como meio de conhecimento’ - com este princípio no coração pode-se não apenas viver valentemente, mas até viver e rir alegremente! E quem saberá rir e viver bem, se não entender primeiramente da guerra e da vitória?” (GC, § 324).

Nietzsche afirma ainda que esse sofrer é o que caracterizou a excelência humana (ABM, §225). Portanto, para ele, vida e dor estão intrinsecamente ligados, de maneira que negar a dor é negar a vida, tal como as “dores das parturientes”: “[...] o sofrimento é dito sagrado: as ‘dores das parturientes’ sacralizam o sofrimento em geral [...]” (CI, O que devo aos antigos, §4).

Segundo Nietzsche, nos primórdios da história da civilização, havia uma festividade na dor e no sofrimento, sensações compreendidas como formas exacerbadas de afirmação da vida, de modo que a crueldade não se confunde com traços negativos do caráter humano, mas

uma fórmula de afirmação suprema nascida da abundância, da superabundância, um dizer SIM sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência mesmo... (EH, O nascimento da tragédia, §2).

No entanto, o ascetismo religioso e o idealismo amorteceram as experiências sensíveis intensas e reafirmaram a necessidade de se evitar a dor. Ela só deveria ser infligida se fosse em favor da ciência ou do Estado. Mesmo assim, Nietzsche vê um paradoxo na ciência, pois ela tanto pode ser castradora da dor como sua provocadora:

Talvez ela [ciência] seja agora mais conhecida por seu poder de tirar ao homem suas alegrias e torná-lo mais frio, mais estatuésco, mais estóico. Mas ela poderia se revelar ainda como a grande causadora de dor! E então talvez se revelasse igualmente o seu poder contrário, sua tremenda capacidade para fazer brilhar novas galáxias de alegria! (GC, §12)

Escamoteando o prazer da crueldade e da dor, Nietzsche afirma que esses sentimentos sublimaram-se ou esconderam-se sob formas mais sutis:

Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência [...] (GM, 2ª Dissertação, §7).

Ao escrever que agora a dor é mais forte, Nietzsche quer, na verdade afirmar o contrário, isto é, que o homem ocidental está de tal forma domesticado, que dores infligidas a outras culturas seriam insuportáveis a ele:

Talvez então – direi para consolo dos fracotes – a dor não doesse como hoje; ao menos é o que poderia concluir um médico que tratou negros [...] - vítimas de graves infecções internas, que levariam ao desespero os mais robustos europeus – o que não acontece com os negros. (GM, 2ª Dissertação, §7)

A dor e o sofrimento são condições inexoráveis para um viver dionisíaco e este viver, segundo Nietzsche, é uma afirmação incondicional da vida:

Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme a si mesma eternamente, é preciso que haja também eternamente, o ‘martírio da parturiente’... Tudo isto significa a palavra Dionísio: não conheço nenhuma simbologia mais elevada do que a simbologia grega, a simbologia das dionisíacas. Nela o instinto mais profundo da vida, o instinto de futuro da vida, de eternidade da vida, é sentido religiosamente – o caminho mesmo até a vida, a procriação, enquanto o caminho sagrado...” (CI, O que devo aos antigos, §4)

Para ele, a permanência de filosofias ascéticas, cristãs e pessimistas não indicariam tanto um estado verdadeiramente aflitivo da vida, mas uma intolerância aos menores e mais ínfimos sentimentos de dor e alegria, reiterando o adestramento do homem e seus instintos pela cultura:

O surgimento de filosofias pessimistas não é, em absoluto, sinal de grandes e terríveis estados de aflição; ocorre, isto sim, que tais interrogações sobre o valor da existência são feitas em épocas nas quais o refinamento e aligeiramento da vida julga sangrentas e malignas demais até as inevitáveis picadas de mosquitos na alma e no corpo, e, com a pobreza em reais experiências de dor, gostaria de fazer idéias dolorosas gerais aparecerem como sofrimento de primeira ordem. (GC, §48.)

Para o pensador alemão, os sofrendores de abundância de vida, dionisíacos, compreendem-na de maneira trágica, tal como Ésquilo e Sófocles, ao passo que os sofrendores empobrecidos de vida jubilam-se na embriaguez, no entorpecimento, na loucura (GC, §370). A experiência dionisíaca ou a crueldade são experiências afirmativas da vida e do homem, mas não no sentido humanista idealista; no sentido de aceitação dos traços de crueldade e da dor como elemento fundamental para o conhecimento humano.

No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza. Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica;

um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos.[...] Para captar esse desencadeamento simultâneo de todas as forças simbólicas, o homem já deve ter arribado ao nível de desprendimento de si próprio que deseja exprimir-se simbolicamente naquelas forças: o servidor ditirâmico de Dionísio só é portando entendido por seus iguais! (NT, §2).

Portanto, diante da concepção de corpo nietzschiano e de suas considerações a respeito dos ideais ascéticos, a perspectiva de superação dos limites do corpo graças à tecnologia e à comunicação digital, escamoteia o ideal de um pensamento afastado dos instintos e dos erros da percepção. Interpretar o corpo como um híbrido, isto é, um misto em que o orgânico e o artificial, o natural e o cultural, nele atuam e equilibram-se, significa suplantar o corpo enquanto multiplicidade, recaindo nos ideais ascéticos e rebaixando “[...] a corporalidade a uma ilusão.” (GM, 3ª Dissertação, §12)

A cultura é um indício da domesticação do homem:

Supondo que fosse verdadeiro o que agora se crê como ‘verdade’, ou seja, que o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’, reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico*, então deveríamos sem dúvida tomar aqueles instintos de reação e ressentimento, com cujo auxílio foram finalmente liquidadas e vencidas as estirpes nobres e os seus ideais, como os autênticos *instrumentos da cultura*. (GM, 2ª Dissertação, §2).

Segundo Nietzsche, híbris “é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e dos técnicos [...]”.(GM, 3ª Dissertação, §9) Mas o mais interessante é o que vem a seguir, como se Nietzsche tivesse previsto os rumos a que chegaria o desenvolvimento tecnocientífico, especialmente no quesito corpo: “[...] híbris é nossa atitude para com nós mesmos, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal [...]”. (GM, 3ª Dissertação, §9).

Não que a natureza, para Nietzsche, assuma uma conotação idílica ou romântica, muito pelo contrário. Natureza não é aquela que faz oposição à cultura, ou a Deus, mas que acabou assumindo essa conotação e que, por fim, o Natural tornou-se sinônimo daquilo que é desprezível, “pois que todo esse mundo de ficções tem a sua origem no ódio contra o natural, contra a realidade! É a expressão de um profundo mal-estar perante o real...” (Ant, §15)

Portanto, ao retomar as críticas de Nietzsche aos ideais ascéticos, encontramos implícitos no conceito de corpo híbrido vestígios idealistas e, mais ainda, cristãos, pois o cristianismo despreza o corpo e a “alegria dos sentidos”. (Ant, §14) O cristianismo é a religião da “incompreensão do corpo”, porque despreza a saúde em favor da doença, despreza a carne em favor da alma, despreza o belo em favor do feio.

O cristianismo foi desde o início, essencial e basicamente, asco e fastio da vida na vida, que apenas se disfarçava, apenas se ocultavam apenas se enfeitava sob a crença em ‘outra’ ou ‘melhor’ vida. O ódio ao ‘mundo’, a maldição dos afetos, o medo à beleza e à sensualidade [...] (NT, Tentativa de Autocrítica, §5).

E mais: “Quando poderemos começar a naturalizar os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida?” Isto é, seres humanos livres da idéia de um Deus e de uma natureza divinizada?

O princípio que norteia o corpo híbrido com a comunicação digital é de que ele estaria bem adaptado à tecnologia, o que também pode ser interpretado como um corpo domado, adestrado, controlado. O ideal de um corpo ciborgue, portanto, já teria eliminado os traços de crueldade, pois é asséptico, assexuado, o que o torna, paradoxalmente, inferior, fajuto, ordinário.

Sob o nome de vício combato toda espécie de antinatureza, ou, para quem ama belas palavras, idealismo. A sentença diz: ‘A pregação da castidade é um incitamento público à antinatureza. Todo desprezo pela vida sexual, toda impurificação da mesma através do conceito de ‘impuro’ é o próprio crime contra a vida – é o autêntico pecado contra o santo espírito da vida’ (EH, Por que escrevo tão bons livros, §5).

Mesmo assim, é possível escavar uma brecha no homem aonde ele reencontre seus instintos e sua natureza, pois para Nietzsche, o “animal selvagem”, os impulsos e instintos do homem não foram eliminados, mas transformados em espírito de rebanho.

A interiorização do homem surge com o recalque dos instintos, o que favoreceu o crescimento de uma “alma” (GM, 2ª Dissertação, §16). Se com a cultura promoveu-se a má-consciência, momento em que os instintos voltam-se contra o homem, ou o momento em que o homem cansa-se de si, essa situação exacerbada possibilitou o surgimento de uma “esperança” para o homem:

O homem se inclui, desde então, entre os mais inesperados e emocionantes lances no jogo da ‘grande criança’ de Heráclito, chame-se ela Zeus ou Acaso – ele desperta um interesse, uma tensão, uma esperança, quase uma certeza, como se com ele algo se anunciasse, algo se preparasse, como se o homem não fosse uma meta, mas apenas um caminho, um episódio, uma ponte, uma grande promessa... (GM, 2ª Dissertação, §16).

A isso acrescentaríamos: homem como devir. Sendo assim, preferimos adotar a imagem do Sátiro ao invés do Ciborgue, pois este último assemelha-se demais à imagem do pastor idílico do romantismo. Associando-o à coisa em si kantiana, Nietzsche prefere a imagem do sátiro como fenômeno:

Aquele idílico pastor do homem moderno é apenas uma réplica da suma das ilusões culturais que para este último valem como natureza; o grego dionisíaco, ele, quer a verdade e a natureza em sua máxima força - ele vê a si mesmo encantado em sátiro. (NT, §8).



O “humanismo” de Nietzsche, se é que assim podemos denominá-lo, reafirma os traços de crueldade do homem, vendo-os não como defeitos a serem superados, o que levaria a interpretações religiosas e idealistas, mas em reafirmar que ser cruel não é uma negação do homem.

Portanto, os aspectos aqui ressaltados de Nietzsche são suas considerações sobre a consciência como um aspecto menor do corpo, pois está entrelaçado com o pensamento consciente coletivo. Segundo ele, apenas desenvolvemos a consciência porque o ser humano, ao longo de sua trajetória evolutiva, precisou se comunicar. O que de fato garantiu a permanência do homem no planeta foram seus instintos. Ligado a eles, está um outro aspecto do pensamento nietzschiano que é o viver dionisíaco. Este viver inclui a aceitação da dor no processo de um saber incorporado.

O pensamento nietzschiano a esse respeito parece então encontrar ampla ressonância, especialmente em Antonin Artaud, cuja riqueza, assim como a de Nietzsche, parece estar ainda muito longe de ser esgotada.

### 3.1.3. Crueldade e o Corpo sem Órgãos: a perspectiva de Antonin Artaud

O corpo, na obra de Antonin Artaud, passa por dois momentos, segundo nosso ver. O primeiro está ligado às décadas de 1920 e 1930, até o início da 2ª Guerra, e que perpassa os textos de Artaud sobre o teatro, confundindo-se com a sua noção de crueldade; e o segundo está ligado à fase em que sai do Hospital Psiquiátrico de Rodez e em que o corpo assume conotações ainda mais radicais, sendo o Corpo sem Órgãos um de seus temas mais estudados. Primeiramente, então, veremos como as noções de crueldade, corpo e vida estão profundamente interligados.

A crítica que Antonin Artaud realiza contra a palavra no teatro ocidental é mais profunda do que um mero conjunto de considerações e conceituações a esse respeito. Ao denunciar a palavra e o texto enquanto formas predominantes de expressão, Artaud atinge as camadas mais profundas da cultura ocidental. Segundo ele, ela vive uma ruptura entre as coisas e suas representações - “se o signo da época é a confusão, eu vejo na base desta confusão uma ruptura entre as coisas e as palavras, as idéias, os signos que são a representação” (ARTAUD, 1978, p. 9)<sup>13</sup>, vive um momento em que ela não coincide com a vida, mas que procura governá-la, regrá-la, determiná-la; a cultura ocidental nos impele a dormir, quando na verdade queremos manter os olhos abertos. Artaud propõe então uma cultura em ação, um “segundo sopro”, uma cultura em que o homem deve recuperar as forças da natureza e dos rituais mágicos para reencontrar a vida.

Ao propor um teatro que rompe o vínculo do homem com a repetição, com a linguagem articulada, procura projetar seu espírito para além da banalidade cotidiana. Segundo Artaud, a forma como a palavra é utilizada pelo teatro no ocidente só serve para refletir conflitos morais. Por isso, a linguagem deveria ser instrumento de ruptura, a inserir-se nas fendas da realidade. É preciso “romper a linguagem para tocar a vida” (ARTAUD, 1978, p. 14)<sup>14</sup>. Ao combater a linguagem dominada pelo *logos* e pelo *cogito* cartesiano, ele propõe um teatro que se confunde com a vida. Artaud, assim como Nietzsche, trata a vida que ultrapassa toda e qualquer individualidade, mas que afirma a singularidade.

---

<sup>13</sup> “si le signe d’époque est la confusion, je vois à la base de cette confusion une rupture entre les choses, et les paroles, les idées, les signes qui en sont la représentation”.

<sup>14</sup> “[...] briser le langage pour toucher la vie.”

A maneira que ele encontra para concretizar o reencontro com a vida é através da crueldade - condição em que forças exacerbadas - tais como a fome e a peste - chacoalham o indivíduo, que o arrancam da bruma ilusória da realidade cotidiana em que vive. Ele interessa-se pelas pestes que acometeram a humanidade por compreendê-las como momentos de cataclismas em que a extrema voracidade e força com que agem provocam o afloramento dos temores e os instintos mais profundos do homem.

Um desastre social tão completo, uma tal desordem orgânica, esse transbordamento de vícios, este tipo de exorcismo total que comprime a alma e a impele ao extremo, indicam a presença de um estado que é, por outro lado, uma força extrema e onde se reencontram vivamente todas as potências da natureza no momento onde esta conclui qualquer coisa de essencial. (ARTAUD, 1978, p. 26-27)<sup>15</sup>

O descomedimento de situações extremadas, como as pestes, as fomes, os desastres e os cataclismas, impelem a manifestação de potências adormecidas ou que se encontravam recônditas no homem. Para Artaud, o teatro da crueldade seria o despertar dessas potências adormecidas, o momento do reencontro do indivíduo com sua singularidade, com a Palavra surgida a partir desse reencontro com a vida, que lhe golpeia violentamente.

A peste toma as imagens que dormem, uma desordem latente e as impele de repente até os gestos mais extremos; e o teatro toma também os gestos e os impele ao extremo: como a peste, ele refaz a cadeia entre o que é e o que não é, entre a virtualidade do possível e o que existe na natureza materializada.” (ARTAUD, 1978, p. 27)<sup>16</sup>

Artaud opõe-se ao teatro fundamentado exclusivamente na palavra da linguagem articulada e em que a encenação exerce apenas uma função

---

<sup>15</sup> “Un désastre social si complet, un tel désordre organique, ce débordement de vices, cette sorte d’exorcisme total qui presse l’âme et la pousse à bout, indiquent la présence d’un état qui est d’autre part une force extrême et où se retrouvent à vif toutes les puissances de la nature au moment où celle-ci va accomplir quelque chose d’essentiel.”

<sup>16</sup> “La peste prend des images qui dorment, un désordre latent et les pousse tout à coup jusqu’aux gestes les plus extrêmes; et le théâtre lui aussi prend des gestes et les pousse à bout: comme la

coadjuvante da narrativa. Ele inverte a situação do teatro ocidental: ao invés da palavra se impor com o texto, ela deve surgir da necessidade da encenação. Por isso, ele procura recuperar a pré-palavra ao romper com os sentidos esperados, procurando reencontrar seus aspectos “metafísicos”.<sup>17</sup> “A palavra é o cadáver da palavra psíquica e é preciso reencontrar, com a linguagem da própria vida, ‘a Palavra anterior às palavras’.” (DERRIDA, 1975, p. 161)

Em carta datada de 22 de setembro de 1945, Artaud expõe sua repulsa em traduzir Jabberwocky, poema de Lewis Carroll, pois não encontra rastros do corpo de Carroll no texto. A linguagem empregada pode ter sido rebuscada, mas não visceral, pois, segundo seus termos, “tudo que não for um tétano da alma, ou não provier de um tétano da alma, como os poemas de Baudelaire e Edgar Poe, não é verdadeiro e não pode ser aceito como poesia.” (WILLER, 1983, p. 116) No fim dessa carta, Artaud expõe alguns experimentos com a linguagem, tais como sílabas agrupadas que não têm nenhuma significação através da linguagem convencional, mas que devem ser pronunciadas com certa velocidade e entonação para que o leitor possa ser atingido por elas. Ou seja, o sentido surge a partir do acontecimento entre corpo, gestualidade e linguagem. É o que Artaud define como utilização concreta da palavra.

É preciso inventar novas possibilidades de usar a linguagem para que se rompam os sentidos esperados. É preciso que surja uma linguagem sólida, concreta, em oposição à linguagem articulada; uma linguagem eficaz, que evoque fórmulas primitivescas, tais como feitiços e cânticos mágicos, cuja

---

peste il refait la chaîne entre ce qui est et ce qui n'est pas, entre la virtualité du possible et ce qui existe dans la nature matérialisée.”

<sup>17</sup> O uso que Artaud faz do termo “metafísico” é totalmente distinto do idealista. Para ele, a metafísica da linguagem deve reencontrar o tempo e o movimento.

finalidade seria uma transformação da realidade, criando novos sentidos através de entonações inusitadas, de recombinações de letras, constituindo a linguagem como encantamento, à maneira de uma semiótica pré-significante.<sup>18</sup> Essa linguagem sólida deve se dirigir primeiramente aos sentidos, ao invés de se dirigirem ao espírito. Essa solidez corresponde ao que Artaud chama de “metafísica da carne”, sendo que o termo “metafísica” assume novamente a acepção acima vista, isto é, encadeada pelo tempo e movimento.

Qualquer tentativa de expressar um sentimento (ou outros estados profundos do pensamento) é traí-lo. Por isso, tais estados abrem um vazio em que a linguagem articulada não consegue preencher. Citando a si mesmo, Artaud escreve em *Théâtre Oriental et Théâtre Occidental*:

Todo verdadeiro sentimento é na realidade intraduzível. Exprimi-lo é traí-lo. Traduzi-lo é dissimulá-lo. A verdadeira expressão esconde o que ela manifesta. Todo sentimento poderoso provoca em nós a idéia do vazio. (ARTAUD, 1978, p.69)<sup>19</sup>

Todo o projeto de Artaud, portanto, pelo menos nesta fase de sua vida, é o de propor uma linguagem eficaz que surja com o organismo e que o atinja, que engendrem-se mutuamente. “A linguagem, pois, como a peste, é uma doença do corpo e do espírito.” (LINS, 1999, p. 17) Como escreve Derrida, todos os escritos de Artaud ultrapassam a forma do teatro e voltam-se para uma teatralidade que “tem de atravessar e restaurar totalmente a ‘existência’ e a ‘carne’. Dir-se-á portanto do teatro o mesmo que se diz do corpo.”(DERRIDA, 1975, p.150)

---

<sup>18</sup> A semiótica pré-significante é “animada pelo pesado pressentimento do que virá, não tem necessidade de compreender para combater, é inteiramente destinada, por sua própria segmentaridade e sua polivocidade, a impedir o que já ameaça: a abstração universalizante, a ereção do significante, a uniformização formal e substancial da enunciação [...]” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 69)

O teatro artaudiano escapa do aspecto imitativo da arte e transforma-o na própria vida. “Disse portanto ‘crueldade’ como teria dito ‘vida’.” (ARTAUD, 1932, p. 137 apud DERRIDA, 1975, p. 152) A linguagem se recria a cada momento, pois é acontecimento. Articulando elementos no plano de uma realidade concreta, delinea-se o plano do sentido, ou de imanência. É que o duplo do teatro tange uma outra realidade que só aparece em lampejos, como miragens. Daí o paralelo que ele efetua entre o Teatro da Crueldade e a Alquimia; ambos realizam-se num plano além daquele onde as coisas se engendram. (ARTAUD, 1978, p. 47) Seja através dessa recriação "metafísica", seja através da criação de uma nova linguagem, o corpo é o grande elemento que desencadeia o processo de transformação da realidade. “É, pois, na total subjetividade das vísceras que repousa a linguagem e, em consequência, a realidade singular das coisas.” (LINS, 1999, p. 14)

No final de sua vida, Artaud exacerba ainda mais a problemática do corpo. Após anos internado como paciente de hospitais psiquiátricos, realiza no final de 1947 uma espécie de experimentação no rádio intitulado Para Acabar com o Juízo de Deus e na qual introduz o “corpo sem órgãos” (CsO, como Deleuze e Guattari abreviam):

Se quiserem, podem meter-me numa camisa de força  
mas não existe coisa mais inútil que um órgão.  
Quando tiverem conseguido um corpo sem órgãos,  
então o terão libertado dos seus automatismos  
e devolvido sua verdadeira liberdade. (WILLER, 1983, p. 161)

Distinto do corpo orgânico, o que pode ser paradoxal diante das evocações artaudianas ao organismo nos primeiros trabalhos, o pesquisador

---

<sup>19</sup> “Tout vrai sentiment est en réalité intraduisible. L’exprimer c’est le trahir. Mais le traduire c’est le dissimuler. L’expression vraie cache ce qu’elle manifeste. [...] Tout sentiment puissant provoque en nous l’idée du vide.”

português José Gil (2002) procura entender de que se trata afinal o CsO e como se dá essa passagem do corpo comum a ele.

Para existir basta abandonar-se ao ser  
mas para viver  
é preciso ser alguém  
e para ser alguém  
é preciso ter um OSSO,  
é preciso não ter medo de mostrar o osso  
e arriscar-se a perder a carne. (WILLER, 1983, p. 151)

Recuperando Deleuze em *A Lógica do Sentido*, José Gil encontra aí uma lacuna que “é o problema das relações entre o fundo ou o interior dos corpos e o paradoxo.” (GIL, 2002, p. 132) Baseado na obra de Lewis Carroll, *Alice no País das Maravilhas*, Deleuze enxerga transformações do corpo de Alice um sentido incorporal, daí a idéia da teoria do paradoxo.

O elemento paradoxal que constitui Alice organiza o sentido em séries heterogêneas – falar, comer, por exemplo – entre as quais o distribui, escapando ao mesmo tempo à função de significante (linguagem) e à de significado (coisa). (GIL, 2002, p. 132)

Essas séries heterogêneas formam uma superfície à maneira da fita de Moebius, em que o lado externo é continuação do interno e vice-versa; aqui, não existe profundidade. Assim é também o corpo de Alice.

Por isso, José Gil nota que quando Deleuze encontra Artaud esta teoria do paradoxo não encontra ressonância:

[...] não é possível reduzir o sentido que brota no corpo-peneira, no corpo esburacado ou no corpo mutilado sem órgãos do esquizofrênico, às séries paradoxais, ao *non-sens* da linguagem de Alice. Há, ali, no corpo de Artaud, na profundidade do seu sofrimento *orgânico*, algo de irreduzível ao sentido da palavra, mesmo paradoxal. Algo de propriamente ontológico. (GIL, 2002, p. 133)

Se em Alice existe o paradoxo do sentido na linguagem, o profundo do corpo esquizo o elimina. A dúvida de José Gil é, portanto, por que Deleuze não simplesmente abandona Artaud? A resposta, para o pesquisador

português, está no fundo dos corpos que vão à superfície, remetendo novamente o interior ao exterior e vice-versa, substituindo a oposição fundo e superfície e constituindo “o mecanismo essencial da construção do plano de imanência” (GIL, 2002, p. 136), embora o próprio Deleuze ainda não se refira a ele, mas a uma “superfície metafísica.”

De qualquer forma, José Gil não está convencido de que isso explicaria a passagem da profundidade à superfície, porque Deleuze concebe o CsO no interior orgânico e visceral do corpo. Por isso, vai atrás de Diferença e Repetição para encontrar o entendimento deleuziano de profundidade e ressalta que o que interessa é a consideração de que o espaço é, na verdade, paradoxal, como especialmente nas imagens de Escher, em que dois sentidos são admitidos concomitantemente. Descobre, então, que “é no corpo e através do corpo que se desvela o estatuto primeiro e intensivo da profundidade.” (GIL, 2002, p. 138) E esse corpo, definido como “empírico-transcendental”, é o corpo como multiplicidade. E a hipótese de José Gil é de que, o fato da profundidade ser um espaço paradoxal, este corpo empírico-transcendental deleuziano é igualmente paradoxal. E,

[...] não é a partir do corpo empírico que se constrói o corpo-sem-órgãos, mas que o corpo empírico-transcendental é já o corpo-sem-órgãos de que o corpo empírico resulta como atualização construída. Não existe, aliás, uma tal entidade única, ‘corpo empírico’, mas múltiplos corpos empíricos construídos segundo múltiplas práticas e saberes. (GIL, 2002, p. 139)

Mas o problema não termina aí, pois José Gil quer então entender como se dá essa manifestação do corpo empírico-transcendental, o que não é respondido por Deleuze e Guattari. José Gil entende essas manifestações como paradoxos, pois o corpo pode habitar o espaço, assim como devir-espaço; não é um fenômeno, concreto e visível, mas um metafenômeno,



“visível e virtual ao mesmo tempo.” (GIL, 2002, p. 140) É um corpo que oferece infinitas aberturas ao mundo e a outros corpos: “Capacidade que se prende menos com a existência de orifícios que o marcam de forma visível do que com a natureza da pele.” (GIL, 2002, p. 141) José Gil chega então a um ponto crucial, a pele, elemento que faz a ponte entre o profundo e a superfície, e que é necessariamente paradoxal.

Dentre os vários paradoxos elencados pelo autor, o que mais o interessa é a “articulação entre *psyché/soma*” (GIL, 2002, p. 141) não apenas porque implícita a essa questão estaria o conhecido problema da relação entre corpo e alma, mas, segundo ele, porque daí desprenderia como um de seus aspectos o fato da consciência ser impregnada pelo corpo em movimento, como no caso da dança. “Os movimentos do corpo subiram à superfície da consciência, infiltraram-se nela e tornaram-se *consciência do corpo*.” (GIL, 2002, p. 142) O movimento torna-se o “‘vivido’ do espaço do corpo”. O pensamento do movimento engendra-se no momento deste, confunde-se com ele. “Eis como um movimento do corpo se torna movimento de pensamento. Marca-se aqui o que poderíamos chamar um ‘ponto de imanência’ do pensamento ao corpo.” (GIL, 2002, p. 143)

E aqui José Gil retoma o problema deleuziano do CsO, pois o corpo empírico-transcendental, paradoxal, intensivo, é formação do CsO. No entanto, estamos habituados ao corpo empírico, comum. Como então passar ao CsO? É preciso, antes de tudo, criar um vazio no interior para que manifestem-se os movimentos paradoxais. Com isso passa a ser “potência do devir” (GIL, 2002, p. 146) e deixa de ser simples corpo identitário – o corpo da Medicina, dos esportes, das dietas, das plásticas, “porque, afinal, o corpo

existe mais quando não existe. O que pode um corpo? Devir o mundo, libertando a vida”. (GIL, 2002, p. 146)

Retomando a problemática do corpo-ciborgue, segundo a interpretação de José Gil acerca do CsO, poderíamos interpretá-lo como uma das possíveis atualizações do corpo empírico-transcendental, ou seja, uma de suas manifestações identitárias. Quando o pensador português pensa no CsO como esvaziado, arriscaríamos dizer que se trata da reafirmação do mesmo corpo artaudiano visto anteriormente: despido de sua linguagem articulada e convencional.

### 3.2. Corpo multidimensional

O pensador alemão Dietmar Kamper desenvolve uma antropologia histórica preocupada com vários aspectos do homem contemporâneo e que dialoga especialmente com a filosofia e a psicanálise. Um dos aspectos que iremos aqui explorar é o conceito denominado “quadrado antropológico” que se origina a partir do contato de Kamper com Vilém Flusser, principalmente através do livro *Vom Subjekt zum Projekt*, no qual o filósofo tcheco, para explicar o surgimento das imagens, volta-se para os primórdios da hominização. Aliás, um dos grandes valores presentes tanto no trabalho de Flusser, quanto no de Kamper, foi a amplitude de reflexões que ambos dedicaram às conexões existentes entre a antropologia e a comunicação. Com isso, Kamper desenvolve a noção de um corpo, que denominamos multidimensional, enquanto tangencia outras noções que serão aqui rapidamente tratadas, como a dor, o erro, as cicatrizes, os vestígios e o real, esta última nitidamente impregnada de influência lacaniana.

Em suas obras, Kamper identifica dois aspectos que resultam na substituição do corpo por sua própria imagem: tanto sua crescente abstração, como a própria transformação do mundo em imagens. Um dos elementos responsáveis pelo desenvolvimento dessa situação foi a medicina que, em seus primórdios medievais, ao procurar romper com a morte inexorável afastou-a do centro das atenções e abriu uma brecha para a imagem do corpo morto instalar-se em seu lugar.<sup>20</sup> O outro fator que favoreceu a ascensão da imagem baseada no corpo morto foi, segundo Kamper, a teologia cristã que, apesar da enorme polêmica gerada sobre o culto das imagens religiosas e que está intrinsecamente ligada à própria história do cristianismo, autorizou a devoção às imagens do corpo de Cristo, situação que chega à Modernidade: “Não o Corpo, o corpo vivo, mas o corpo morto chegou à imagem obrigatória dos homens na modernidade.” (KAMPER, 2002a, p. 168)<sup>21</sup>

A preocupação de Kamper, então, não é apenas para com o processo avassalador de ampla transformação do mundo em imagens, mas também e principalmente com o fato de que para ele as imagens estão inexoravelmente ligadas ao corpo morto, que é identificado, em alemão, pelo autor, com *Körper*. No mesmo idioma, porém, existe um outro termo para designar o corpo: *Leib*. Como o próprio Kamper afirma, *Leib* tem um sentido mais amplo que *Körper*, pois está ligado ao corpo vivo, multidimensional, ao passo que *Körper*, apesar de poder ser traduzido também como corpo vivo, é historicamente compreendido como objeto, invólucro, cadáver.

É nesta direção, então, que Kamper lança mão da pesquisa de Vilém Flusser sobre a tradução do mundo para superfícies bidimensionais e seu

---

<sup>20</sup> Conforme foi visto no primeiro capítulo.

diagnóstico sobre a relação entre a evolução humana e as dimensões. Kamper amplia a complexidade deste modelo, digamos assim, flusseriano, relacionando as dimensões conhecidas pela geometria (tridimensional – espaço; bidimensional – superfície; unidimensional – linha; adimensional – ponto) às capacidades e habilidades humanas.

### 3.2.1. O quadrado antropológico

Para Flusser, a evolução humana é, na verdade, um recuo, uma escada cujos degraus descem de uma dimensão à outra. Para Kamper, trata-se na verdade de um descer de costas a escada evolutiva. É o que ele chama de desescalada (*De-Eskalation*) dimensional e que implicou na abstração crescente do mundo (KAMPER, 2001, p. 26).

Segundo Flusser, quando o homem se distancia do mundo vivido (*Lebenswelt*), sai de seu contexto, desce um degrau e começa a criar ferramentas; torna-se manipulador de instrumentos, adentrando o mundo tridimensional. O próximo degrau é quando o homem torna-se observador, passa a fabricar imagens e adentra o mundo bidimensional. O terceiro recuo é quando o homem torna-se descritor, fabricante de textos, adentrando o mundo unidimensional, a dimensão linear. Por fim, o último recuo é o da abstração total, o mundo codificado numa dimensão nula. Como não é possível ir além da dimensão nula, do nada, o homem retoma a escada dimensional projetando e recombinao os pontos às linhas, superfícies e corpos (FLUSSER, 1998 apud KAMPER, 2001, p. 26)<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> “Nicht der Leib, der lebendige Körper, sondern der tote Körper ist im verbindlichen Menschenbild der Moderne zum Tragen gekommen.”

<sup>22</sup> FLUSSER, Vilém. **Vom Subjekt zum Projekt**. Menschwerdung. Frankfurt: Fischer, 1998.

Apesar do diagnóstico de Flusser ser bastante intrigante, Kamper não acredita que ele tenha conseguido explicar convincentemente a maneira como a relação entre essas dimensões permite que os homens compartilhem o sentir, o ver, o escrever, o escolher. E, para ele, “trata-se da estrutura e gênese, da topologia e história dos corpos-abstrações, pois eles não são apenas objeto do conhecimento, mas também condição da possibilidade de conhecimento.” (2001, p. 28).<sup>23</sup> Objeto e método embaralham-se.

Kamper desenvolve, então, um modelo denominado “quadrado antropológico” e que envolve corpo (*Körper*), imagem, escrita e instante, procurando compreender as relações humanas nas dimensões conhecidas. O “quadrado antropológico” apresenta-se da seguinte forma:

Tridimensional	Bidimensional	Unidimensional	Nulo-dimensional
Espaço	Superfície	Linha	Ponto
Corpo ( <i>Körper</i> )	Imagem	Escrita	Instante

A esse “quadrado”, Kamper acrescenta as capacidades humanas, tais como o sentir (ligado à dimensão do espaço/corpo), o ver (condicionado à dimensão da superfície/imagem), o escrever (ligado à dimensão linear/escrita) e o calcular (ligado à dimensão nula/instante).

Tridimensional	Bidimensional	Unidimensional	Nulo-dimensional
Espaço	Superfície	Linha	Ponto
Corpo ( <i>Körper</i> )	Imagem	Escrita	Instante
Sentir (olfato, tato, paladar, audição)	Ver	Escrever	Escolher/pinçar (klauben)

<sup>23</sup> “Es ist die Frage nach Struktur und Genese, nach Topologie und Geschichte der Körper-

A transição entre as dimensões não é um contínuo, mas feita com um *Ab-Grund*. *Abgrund*, em alemão, quer dizer abismo, mas Kamper, ao separar o prefixo, *ab-*, de *Grund* (que significa fundamento ou base), introduz uma noção que indica um deslocamento a ser feito a favor da percepção, que fica entre a aura (o aparecimento de algo afastado) e o vestígio (uma proximidade, mesmo que distanciada). Esse deslocamento depende do tempo e é o que funda a distinção entre o sentir e o pensar, entre a emoção e o conceito.<sup>24</sup> Obviamente, aqui, Kamper refere-se a Walter Benjamin<sup>25</sup> que, neste sentido, valoriza o vestígio como indício do sentir, que é, na realidade, como veremos, multidimensional.

Por isso, para Kamper este modelo não é satisfatório diante da complexidade crescente quando se introduz as capacidades humanas. Como espaço e tempo não existem em si, ele acredita que nossas competências – tanto ligadas aos sentidos, quanto ligadas às nossas habilidades com instrumentos e com os meios de comunicação - são decisivas para a conexão entre as dimensões. “Ler tem a ver com escrever, contar com escolher. Mas e quanto ao conversar e ouvir?”(2001, p. 29)<sup>26</sup>

Kamper introduz, então, a noção de corpo-abstração para compreender as relações das dimensões, pois “no ponto mais extremo do tempo computadorizado cresce a dor da perda, da privação, da falta. O vazio do

---

Abstraktionen, sofern sie nicht nur Gegenstand der Erkenntnis, sondern auch Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sind.”

<sup>24</sup> Informação fornecida por Ciro Marcondes Filho no curso “A crítica alemã da comunicação: de Adorno a Kamper e Kittler”, 2º semestre de 2005, p. 80 dos textos do curso.

<sup>25</sup> Em seu célebre texto sobre a reprodutibilidade da obra de arte, Walter Benjamin indica como a ascensão do cinema e sua peculiar maneira de conduzir narrativas pode modificar a percepção do mundo e da realidade, ao mesmo tempo em que constata uma perda da aura da obra de arte, ou seja, de uma atividade contemplativa.

<sup>26</sup> “Lesen gehört zu Schreiben, Rechnen zu Klauben. Was aber ist mit Sprechen und Hören?”

presente torna-se quase insuportável.“(2001, p. 31)<sup>27</sup> Há, portanto, um paradoxo. É como se no mais profundo da abstração o corpo se lembrasse, através das memórias de suas dores e cicatrizes, o vazio em que se encontra. O corpo-abstração indica a abundância no vazio. Por isso, como Norval Baitello escreve,

o corpo vivo e concreto é movimento, por ser movimento é tempo e memória, e por ser tempo, é abstrato e fugaz; por ser fugaz, tem na sua própria materialidade seu maior obstáculo. Assim o corpo só é concretude porque se constrói com abstrações. (BAITELLO, 2005, p.58)

Portanto, inserir o corpo-abstração no “quadrado” significa observar os níveis de abstração crescentes na passagem de uma dimensão à outra. Como escreve Kamper,

[...] os corpos-abstrações instalam-se na história da civilização com um distanciamento gradual do corpo, da abundância ao vazio, do mundo vivido altamente dimensionado ao deserto de gelo da abstração [...]. (2001, p. 35)<sup>28</sup>

Por isso, então, retoma de Flusser a “antropologia negativa” de *Bodenlosigkeit*, ou seja, a desescalada dimensional que Flusser denomina como ponto de hominização (*Menschwerdung*), isto é, a mudança de perspectiva que passa do sujeito ao projeto. Para Kamper, no entanto, a hominização seria refazer o caminho que ascende dimensionalmente, pois este retorno representa uma retomada dos sentidos abandonados anteriormente.

Retomando o “quadrado antropológico”, Kamper chama a atenção para o fato de que não se deve considerar escrita e linguagem como numa dimensão única, o que teria sido feito por Flusser. De qualquer forma, ele

---

<sup>27</sup> “am äussersten Punkt der computierten Zeit wächst der Schmerz der Vermissens, der Entbehrung, des Mangels. Die Leere der Gegenwart wird schier unerträglich”.

<sup>28</sup> “[...] die Körper-Abstraktionen installieren sich in der Zivilisationsgeschichte wie eine schrittweise Entfernung der Körper, von der Fülle zur Leere, von der hochdimensionierten Lebenswelt in die Eiswüste der Abstraktion [...]”.

reconhece haver incertezas quanto às transições dimensionais, especialmente entre corpo e imagem, entre saber e ver, entre ouvir e sentir, pois essas próprias capacidades parecem estar contaminadas uma com a outra. Daí o questionamento que ele se faz sobre o tornar-se invisível da imagem: não emergiria daí uma vertigem, uma falta de equilíbrio, já que existe uma perda dos outros sentidos, como por exemplo, uma ausência do ouvir? (2001, p. 32)

Segundo Flusser, as percepções ligadas às dimensões mais altas não se esgotam conforme descem a escada dimensional, mas perdem valor progressivamente, assim como as capacidades de sentir, ver e ler. Neste sentido, a codificação numérica das percepções e da experiência humana pára na dimensão nula, no ponto, ou seja, no nada. (2001, p. 32-33) Diante desse niilismo que se apropriou do pensamento, Kamper afirma que para cada dimensão conhecida existem movimentos que resultam em tentativas falhas de superá-lo e que, ao invés de serem tomadas como oportunidades de subvertê-lo, na verdade são rejeitadas, deslocadas à margem, intensificando a força da abstração até o nada. A solução proposta por ele seria um emergir a partir da “falha do código” (2001, p. 33-34).

É aí que Kamper apresenta sua idéia de erro não como algo que deva ser lamentado, mas como algo que deva ser utilizado como alavanca que impulsiona do nulo ao múltiplo. Tanto para Flusser como para Kamper, o homem precisa tropeçar, errar, pois é quando passa de sujeito a projeto: “Como sujeitos, estamos submetidos aos nossos artefatos, como projetos, podemos nos colocar em pé, isto é, do grego antropos, o homem.” (2001, p. 29)<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> “Als Subjekte sind wir unseren Artefakten unterlegen, als Projekte können wir aufrichtig sein, d.h. grieschich anthropos, der Mensch.”



### 3.2.2. O retorno à multidimensionalidade

Kamper, então, reacomoda as competências do “quadrado” acrescentando a ele um outro tempo, que não o do instante:

Não-dimensional	Tridimensional	Bidimensional	Unidimensional	Dimensão nula
CORPO (LEIB)	CORPO (KÖRPER)	IMAGEM	ESCRITA	(NÃO) TEMPO
Sentir	Ouvir/Falar	Ver	Ler/Escrever	Calcular
Pele	Ouvido/Voz	Olho	Olho/Mão	Cérebro
ESPAÇO-TEMPO	ESPAÇO	SUPERFÍCIE	LINHA	PONTO

O corpo a que se refere ao localizá-lo nesta não-dimensão é o que se desloca no tempo-espaço, *Leib*, sendo que a pele assume a condição de grande sentido multidimensional. É uma das diferenças que se interpõe entre ele e Flusser, que via a pele como articulador tridimensional do contínuo espaço-tempo (FLUSSER, 2006). Conforme Hermann Schnitz afirma:

O corpo é indivisível, sem superfície, ampliado como volume pré-dimensional, não dimensionável em cifras, por exemplo, não tridimensional, que possui dinâmica na estreiteza e na ampliação. (SCHMITZ, 1998 apud KAMPER, 2001, p. 34-35).<sup>30</sup>

Atribuições dimensionais não são absolutas, isto é, aquilo que pode ser estreito ou largo é relativo. De qualquer modo, o Corpo aqui é aquele que deixa seus vestígios no tempo e é por ele marcado. Como escreve Baitello,

em nossa complexidade somos movimentos em todas as direções e em todos os sentidos. Porém, mais do que isso, as dimensões de profundidade, de altura e de largura podem ser definidas não apenas como movimentos para frente e para trás, para os lados ou para cima e para baixo. Podem ser também lidas dentro do movimento temporal que um corpo descreve em sua trajetória de vida. Assim, profundidade, altura e largura podem ser compreendidas como um

<sup>30</sup> “Der Leib ist unteilbar flächenlos ausgedehnt als prädimensionales, d.h. nicht bezifferbares dimensioniertes, z.B. nicht dreidimensionales Volumen, das in Engung und Weitung Dynamik besitzt.” (SCHMITZ, Hermann. *Der Leib, der Raum und die Gefühle*. Stuttgart, 1998, p. 12.)

registro a cada tempo distinto do anterior, como um mesmo que se modifica permanentemente. Portanto, um corpo vai deixando marcas ao passar do tempo, tanto quanto vai ficando marcado pelo tempo. (2005, p. 65)

Os corpos-abstrações são então a lembrança do crescente distanciamento do corpo e seus sentidos, mas, para Kamper, mesmo assim algo se resguarda, pois “a escrita é sempre incalculável; o ver é sempre indescritível; o ouvir afeta o invisível; o sentir é inaudível.” (2001, p. 35)<sup>31</sup>

Flusser deu particular atenção à importância das mãos no processo evolutivo de adaptação a partir do momento em que ela se tornou livre da sua condição de suporte do corpo. Segundo ele, “[a postura humana em pé] possibilitou às mãos a manipulação tridimensional dos corpos” (FLUSSER, 2000, p. 30)<sup>32</sup>, comparando-a a um pássaro em vôo. Kamper se pergunta se ela não teria um papel igualmente importante na articulação das dimensões (espaço, superfície, linha, ponto e/ou corpo, imagem, escrita, tempo). Ou seja, a libertação da mão não foi o que permitiu que o homem começasse a contar, a tatear, a (des)escrever? Recupera-se, assim, o papel fundamental do corpo, carne, sangue e ossos como elemento articulador das dimensões.

Por fim, Kamper subverte a idéia do “quadrado antropológico” ao imaginar as quatro dimensões se esticando no tempo, como que formando um círculo circunscrito ao quadrado, “de tal forma que seria possível uma circulação das mãos?” (2001, p. 36).<sup>33</sup>

Kamper finaliza tais considerações sobre a escada dimensional com uma citação de Flusser em seu trabalho *Kommunikologie* no qual afirma que nos

<sup>31</sup> “das Schreiben ist immer unberechenbar; das Sehen ist immer unbeschreiblich; das Hören berührt das Unsichtbare; das Spüren ist unerhört.”

<sup>32</sup> “[Die aufrechte menschliche Haltung] ermöglicht den Händen die dreidimensionale Manipulation von Körpern”.

<sup>33</sup> “So dass mittels der Hände eine Zirkulation möglich wäre?”

comunicamos como modo de escaparmos da morte e da solidão, e que essa busca acabou por codificar o mundo, nos encarcerando em nós mesmos. Procurávamos pontes e fizemos prisões. Nos isolamos. Superar esse isolamento é compreender a codificação atual do mundo, mas para isso é preciso realizar um salto no escuro sobre um abismo em destruição. (FLUSSER, 2003, p. 230)

### 3.2.3. O corpo no Real

Antes de avançarmos no desenvolvimento das considerações de Kamper sobre o corpo, é fundamental lembrarmos brevemente a maneira como Lacan o compreendia, pois o pensamento lacaniano perpassa nitidamente o de Kamper (apesar de haver choques teóricos intrínsecos entre os dois autores) quando este afirma que o Corpo (*Leib*) pertence ao registro do Real.

Assim como Freud, Lacan não via o corpo como mero organismo dotado de funções fisiológicas. Sendo assim, o examinou à luz de suas categorias, que são chamadas de tópicas, ou registros, e que são o Real, o Simbólico e o Imaginário. O corpo segundo esses registros pode ser compreendido da seguinte forma:

- Imaginário: o corpo como imagem
- Simbólico: o corpo marcado pelo significante
- Real: o corpo como sinônimo de gozo, isto é, pura energia psíquica

O corpo como imagem surge no conhecido estágio do espelho, que é o momento em que a criança, graças ao seu reflexo, se reconhece no espelho - paradoxalmente como si e como outro. Esta articulação entre a imagem e o imaginário indica a relação intrínseca entre o eu e o corpo na constituição do

sujeito. Neste momento, a criança, através da imagem, antecipa um domínio corporal e que ainda não corresponde ao momento fisiológico. É também nesse momento, que a criança percebe o que faz parte do eu, ou seja, a separação entre seu corpo e o mundo exterior. É o momento em que a criança forma a imagem de um corpo enquanto totalidade.

Esta antecipação das funções fisiológicas demonstra a relação do corpo com o psiquismo, contribuindo para a formação de uma idéia de unidade do corpo que será carregada conforme o desenvolvimento da motricidade. (CUKIERT; PRISZKULNIK, 2002, p. 145) Dessa forma, Lacan contrapõe-se ao corpo exclusivamente biológico, assim como o estágio do espelho também não é apenas um momento no desenvolvimento da criança, mas sim um momento lógico e estruturador do indivíduo. (CUKIERT; PRISZKULNIK, 2002, p. 147) .

Ainda para a psicanálise lacaniana, dois parâmetros interessam à questão do corpo: a fala (simbólico/significante) e o gozo (real/gozo). A entrada no registro do Simbólico significa o advento do sujeito. Na verdade, a criança é marcada pelo campo do simbólico desde que nasce, porque é simbolizada pelos outros. “A ordem simbólica, portanto, pré-existe ao sujeito.” (CUKIERT; PRISZKULNIK, 2002, p. 147) Segundo Lacan, é através do corpo “que o sujeito emite uma palavra que é, como tal, palavra da verdade, uma palavra que ele nem mesmo sabe que emite como significante” (LACAN, 1975/1986 apud CUKIERT, p. 147).

Por fim, o corpo na tópica do Real é o que está ausente na linguagem, é o que não é visível. O corpo do gozo é necessariamente um corpo vivo; é o que sobra do corpo-abstração, um resto que incomoda. É o que é tomado na

história da civilização como resíduo, vestígio, margem. Por isso, é assumido como “corpo-prótese”, ou seja, a ser continuamente aperfeiçoado para ser bem integrado ao mundo tecnológico. É tomado como container, ao invés de ser visto como um entre, um intervalo com infinitas possibilidades de abertura ao mundo, o que não pode ser feito através do cálculo, mas através dos sentidos. Para isso, é preciso fazer o retorno na escada dimensional.

A crítica de Kamper às imagens digitais deve-se também à estrita referencialidade imposta por elas, pois deixaram de ser janelas para transformarem-se em espelhos (Narciso sem seu reflexo), círculos fechados que não se abrem ao outro e com as quais “cada homem é uma mônada tão grande quanto o universo das imagens técnicas”<sup>34</sup> (KAMPER, 2002, p. 172). Por isso, segundo Kamper, é preciso romper com a imanência imaginária, pois encerra o homem em si; é o horror da unidade, do idêntico. Para isso, é preciso abrir uma fenda, é preciso estar sabendo.<sup>35</sup>

O corpo se localiza deste lado da imagem, deste lado da escrita, ou seja, do lado não visível. Para Kamper, a solução seria o corpo brincar de teatro, mas sem uma direção de cena, de texto, de gestos. Sua proposta é a de *Gesprächsleitsätze* (conversação gerando princípios) que permita lembrar que algo está lá e que é indizível, não alcançável analiticamente, pois juntamente com o simbolizável e o imaginável está igualmente o não-simbolizável e o não-imaginável; um real *a priori* “aposteriórico”, ou como Kamper designa, idiosincrasia: articulações que acontecem antes da argumentação, semelhante à pré-palavra artaudiana, criando novas significações nos planos de transformação da escrita, da fala e da imagem. Trata-se de uma realidade

---

<sup>34</sup> “Jeder Mensch ist eine Monade so gross wie das Universum der technischen Bilder.”

quiasmática em que as coisas constituem-se no contato umas com as outras; um contato não simétrico, mas que oferece abertura nos seus intervalos. Esta é também a posição de Flusser que afirma que o processo entre as coisas (como a máquina de escrever e os dedos que datilografam) é dialético, mas não simétrico (a máquina de escrever depende do movimento dos dedos que articulam suas teclas) (FLUSSER, 2000, p. 60).

Portanto, pelo viés de Dietmar Kamper, a visibilidade, na sociedade das redes telemáticas, é dada pelo corpo morto, *Körper*, impregnando todo o fantástico mundo das imagens digitais com o cheiro de putrefação. É preciso, então, recuperar o *Corpo-Leib*, redescobrir o tempo. A história do corpo é a escrita das cicatrizes, da pele, é a história em sedimentos, história de dores. Esta é sua proposta para fazer frente ao enquadramento do mundo, à sua enformação.

### 3.3. O salto no escuro

Como foi visto neste capítulo, o corpo compreendido no registro lacaniano do Real é sinônimo de gozo, isto é, pura energia psíquica. Reencontrar o Real é reafirmar a vida no corpo, em seus sentidos, em suas cicatrizes e erros. Lembrando as observações de Norval Baitello, a materialidade do corpo é o próprio empecilho para suas manifestações múltiplas e por isso se constrói com abstrações. E, pelo corpo também estar inserido na dimensão temporal, modifica-se constantemente. Desta forma, as noções de corpos de Nietzsche e Artaud podem ser compreendidas como o corpo no Real, seja ele vontade de potência, seja ele o corpo sem órgãos:

---

<sup>35</sup> “Estar sabendo”, em alemão, pode ser traduzido como “im Bild sein”, sendo que “Bild” é o termo usado para designar imagem.

Fazer-se um corpo sem órgãos, encontrar o próprio corpo sem órgãos é a maneira de subtrair o juízo. Esse era o programa de Nietzsche: definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado, isto é, Vontade de poder.<sup>36</sup> (DELEUZE, 1996, p.183)

O modo como ambos pensadores referem-se ao corpo orgânico também pode ser entendido como manifestação do devir-corpo. Como Deleuze e Guattari afirmam, suas manifestações tanto podem ser lúgubres - como os corpos paranóicos e masoquistas - como podem ser plenos de alegria e de êxtase (DELEUZE;GUATTARI, 1996, p. 10-11).

O salto a que nos referimos neste item diz respeito a Kamper e a Flusser, quando afirmam que para se superar o isolamento que o mundo codificado impôs é preciso realizar um salto sobre um abismo em destruição, o que deve ser feito com o corpo multidimensional, isto é, retomando os sentidos postos de lado ao longo da descida evolutiva. O pesquisador Daniel Lins tem uma percepção semelhante ao afirmar que para Nietzsche e Artaud o contato entre corpo e mundo é feito instantaneamente:

Nada poderia, pois, quebrar a instantaneidade de uma ‘sensação’; nenhum esquema poderia reger a relação direta de um corpo com o mundo. [...] Compreendemos, assim, por que a estética nietzschiana ou artaudiana é uma estética de salto, de pulo, de transposição, de metáfora e de correspondências onde reina a ‘crueldade’. (LINS, 1999, p. 15)

Assim como para Nietzsche, que afirma que apesar da domesticação dos sentidos e do corpo o homem é capaz de despertar o animal existente em seu interior, Kamper também afirma que apesar do distanciamento crescente dos corpos e seus sentidos, existe ainda algo que se resguarda, algo que ainda é incapturável pela codificação da dimensão zero do cálculo algorítmico.

---

<sup>36</sup> “Hacerse un cuerpo sin órganos, encontrar el propio cuerpo sin órganos es la manera de sustraerse al juicio. Ése era ya el programa de Nietzsche: definir el cuerpo en devenir, em intensidad, como poder de afectar y ser afectado, es decir *Voluntad de poder*.”

A noção de idiosincrasia de Kamper, articulações que acontecem antes da argumentação lingüística, remetem diretamente à questão da linguagem em Nietzsche e Artaud. Ambos procuram evocar uma linguagem visceral surgida de uma realidade quiasmática entre o corpo e o mundo. Nietzsche e Artaud levaram às últimas conseqüências esta relação: exprimir uma palavra é vivê-la. (LINS, 1999, p. 14, grifo nosso)

No capítulo seguinte abordaremos dois autores que se voltaram especificamente para a questão do corpo e à realidade quiasmática acima citada. Enquanto Maurice Merleau-Ponty se volta para os mecanismos da percepção, Michel Serres dedica-se mais detalhadamente aos sentidos.



## CAPÍTULO 4: O CORPO GLORIOSO

*“[...] sou esse animal de percepções e de movimentos  
que se chama corpo.”*  
(MERLEAU-PONTY, 1989, p. 196)

*“[...] treinem o corpo e confiem nele, pois ele se lembra  
de tudo, sem qualquer dificuldade ou impedimento. O que  
nos distingue das máquinas é unicamente nossa carne  
divina; a inteligência humana se distingue da artificial  
apenas pelo corpo.”*  
(SERRES, 2004, p. 18)

Neste capítulo procuraremos abordar dois autores que, embora pareçam antagônicos em seu enraizamento teórico, achamos pertinente colocá-los lado a lado, pois têm grande preocupação na questão do corpo e dos sentidos.

Maurice Merleau-Ponty, conhecido pelo rumo que dá à fenomenologia de Edmond Husserl, desenvolve uma ontologia fundamentada no corpo e suas percepções. Num primeiro momento, Merleau-Ponty, criticando a análise reflexiva, desenvolve o conceito de corpo fenomenal, ou pré-objetivo.<sup>1</sup> Posteriormente, desenvolve uma ontologia selvagem (segundo Marilena Chauí) na qual apresenta a noção de corpo sentiente e quiasma.<sup>2</sup> Por sua vez, Michel Serres é um filósofo francês contemporâneo<sup>3</sup> que critica abertamente o academicismo em que o conhecimento filosófico encerrou-se, sendo também um crítico feroz do idealismo e da metafísica, recusando qualquer idéia de essencialismo e ontologia, mas igualmente privilegiando o corpo como elemento constituinte do conhecimento.

---

<sup>1</sup> Preferimos o termo fenomênico e que também aparece em seus trabalhos.

<sup>2</sup> Como vimos no capítulo anterior, o quiasma foi uma noção bastante assimilada pelo filósofo Dietmar Kamper; daí a necessidade de elucidá-la mais detalhadamente aqui.

<sup>3</sup> É professor da Universidade de Stanford.

Antes de adentrarmos no modo bastante particular com que ambos pensadores refletiram a questão do corpo, retomaremos brevemente a noção de intencionalidade desenvolvida por Edmond Husserl e que Merleau-Ponty absorve para desenvolver, num primeiro momento, seu conceito de corpo fenomênico.

#### 4.1. A perspectiva fenomenológica de M. Merleau-Ponty

##### 4.1.1. Intencionalidade

Edmond Husserl (1849-1938), por volta do final da década de 1880 e início da de 1890, começa a realizar pesquisas com o intuito de elaborar uma teoria do conhecimento que abarcasse as ditas ciências puras, como a matemática e a física. As inquietações de Husserl diziam respeito à análise reflexiva, que restringia o *cogito* cartesiano como condição única de existência do mundo, encarcerando o sujeito numa subjetividade inalcançável. Por isso, Husserl procura ir à essência das coisas, mas uma essência diferente da platônica. Esta estaria por trás do fenômeno, de maneira que para atingi-la seria preciso transcendê-la no sentido metafísico. Para Husserl, a transcendência seria o caminho inverso: um retorno à nossa subjetividade após a captação das significações dos fenômenos. Para o filósofo alemão, “as essências não existem fora do ato da consciência.” (ZILLES, 2002, p. 33)

Husserl, então, retoma um conceito que foi aperfeiçoado por seu professor Franz Brentano (1838-1917), denominado intencionalidade. O princípio desta idéia fundamentava-se na Metafísica de Aristóteles, que afirmava que nosso saber é uma relação de algo para conosco e de algo enquanto tal (ZILLES, 2002, p. 29). A crítica de Husserl com relação a essa

idéia de algo enquanto tal, ou de coisa em si, e que foi absorvida por Kant, residia no fato de que se ela existisse, não poderíamos deduzir nenhum conhecimento dela, pois sua existência estaria encerrada nela mesma. Portanto, a intencionalidade, ou o ato intencional, não parte da coisa em si e nem da coisa representada, sobre a qual também não sabemos nada. É apenas a partir da coisa percebida que constituímos a significação e o sentido do fenômeno. Sendo assim, o importante para o desenvolvimento deste novo modo de olhar é o que está imediatamente dado à minha percepção. Apenas através da relação do mundo para conosco e dotado de atitude fenomenológica seria possível fazer o estudo das coisas.

O *cogito* da fenomenologia husserliana não é o mesmo do *cogito* cartesiano, pois este funcionava como reduto solipsista, isolado e independente do mundo. A consciência fenomenológica é a consciência da experiência vivida do sujeito, cuja atitude perante o fenômeno deve ser distinta da atitude natural, ou seja, daquela que não distingue a percepção do percebido. É intrínseco à fenomenologia que nossa atitude perante os fenômenos seja livre de preconceitos. Além disso, nossa relação com o mundo nunca é estática e ela jamais se encerra, pois a cada momento temos uma percepção dele. A consciência constituinte não é um dado inicial, mas o resultado obtido naquele instante de percepção.

Para Husserl, existem vários modos da consciência relacionar-se ao objeto: “os modos representativo, judicativo, volitivo, emotivo, estético, nos quais o objecto é visado, cada vez, de maneira diferente.” (KELKEL, 1982, p. 32) Porém, isso não significa que a consciência intervenha no mundo: “a relação intencional não significa [...] uma intervenção da consciência no

mundo; a *intenção*, do ponto de vista fenomenológico ou o acto, não é uma *actividade*, uma operação real implicando uma relação causal.” (KELKEL, 1982, p. 33) Husserl fala também da intencionalidade latente ou operante, que é pré-reflexiva, anterior à temática, sendo esta consciência da consciência de algo. Merleau-Ponty vai explorar profundamente esta questão, reforçando a idéia da intencionalidade latente “como aquela que anima o tempo, mais velha que a intencionalidade dos atos humanos.” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 194) A intencionalidade latente revelaria as camadas pré-teoréticas, chamadas de núcleos de significação, em torno dos quais encontram-se o homem e o mundo. Merleau-Ponty transporta o cogito do intelecto para o corpo, transformando a noção de consciência desenvolvida por Husserl. Vejamos isso mais detidamente.

#### 4.1.2. O corpo pré-objetivo

Herdeiro da fenomenologia desenvolvida por Edmond Husserl, Merleau-Ponty é crítico da análise reflexiva cartesiana fundamentada na *res extensa* e na *res intensa* e adota a noção de intencionalidade (a consciência é sempre consciência de algo). Apesar de ainda haver alguns rastros idealistas na fenomenologia (e que desaparece na fase final da vida de Merleau-Ponty), especialmente devido à idéia de um *cogito* transcendental e pelo fato de ser uma filosofia eidética, Merleau-Ponty percebe esses vestígios e procura escapar deles, adotando a idéia de um corpo-consciência que, em sua relação perceptiva com o mundo, envolve-se por ele, instala-se nele e, por fim, dissolve-se nele. Daí seu profundo interesse na questão da nossa percepção e do sentir.

Segundo Merleau-Ponty, por séculos, tanto ciência, quanto filosofia, conduziam-se por uma percepção que procurava fixar o ser, pois somente assim seria possível elaborar conceitos e pressupostos. E, desta maneira, o corpo, tanto em sua concepção mecanicista, quanto em sua concepção psicológica, resumia-se de fato a um objeto entre outros. Visto como um conjunto de reações físico-químicas, o sentir referia-se apenas “à recepção de uma qualidade” (1999, p. 88) e que a fisiologia procurava desvendar mecanicamente em todo seu processo. Assim, “enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um espectador imparcial.” (1999, p. 88).

Merleau-Ponty procura compreender como se dá a formação de um pensamento objetivo e que possa explicar o psíquico também. Para isso, usa como exemplo dois casos: o de pacientes que ainda sentem seus membros amputados (membros fantasmas) e o de pacientes que não conseguem sentir determinado membro do corpo (anosognose). Em ambas situações, nem a explicação puramente física e nem a explicação puramente psíquica dão conta de compreendê-las, pois ficam restritas ao mundo objetivo. Apenas um pensamento que surja a partir dessas duas visões, ou seja, um pensamento orgânico, unindo o psíquico e o físico, encontra explicação para as duas situações:

Para descrever a crença no membro fantasma e a recusa da mutilação, os autores falam de uma ‘repressão’ ou de um ‘recalque orgânico’. Esses termos pouco cartesianos obrigam-nos a formar a idéia de um pensamento orgânico pelo qual a relação entre o ‘psíquico’ e o ‘físico’ se tornaria concebível. [...] Assim, o que encontramos atrás do fenômeno da substituição é o movimento do ser no mundo [...]. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 117)

Com isso, o autor supera a clássica dicotomia corpo-alma afirmando que tanto na situação do membro fantasma quanto na da recusa da mutilação, a alma se espalha por todo o corpo. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 114) O pensamento orgânico é na verdade a idéia de Merleau-Ponty de uma visão pré-objetiva que seria uma zona de possibilidades de ação no mundo; uma zona em que os movimentos se anunciam, mas não objetivamente; uma zona entre a presença e a ausência. Essa visão pré-objetiva é o que ele denomina “ser no mundo” e que conjuga o psíquico e o fisiológico. Essa região é também denominada por ele como mundo inter-humano, isto é, uma região em que o Eu se estende no mundo. Daí o papel fundamental do corpo: “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles.” (1999, p. 122)

Os pacientes que sofrem tanto do membro fantasma quanto da anosognose comprovam a ambigüidade existente entre o corpo habitual e o corpo atual. No corpo habitual, delineiam-se os gestos dos membros que desaparecem no atual. Mas

como posso perceber objetos enquanto manejáveis, embora não possa mais manejá-los? É preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que *se* pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha-se tornado como que um *manejável em si*. Correlativamente, é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal. (MERLEAU-PONTY, 1999,p. 123)

O membro fantasma é sentido porque ele é quase-presente; não se trata de uma simples lembrança porque o paciente o sente. Nesta situação, assim como no recalque, congelamos o tempo pessoal, enquanto o impessoal continua a acontecer. Essa fixação também não se confunde com a recordação,

pois “este passado que permanece nosso verdadeiro presente não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele.” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 124) Segundo Merleau-Ponty, conjugamos ao lado de nossa existência pessoal, uma margem quase impessoal, ou pré-pessoal. O organismo é essa forma que recalamos para que a existência pessoal possa emergir e que exerce “o papel de um *complexo inato*” (1999, p. 125), mas que também exerce o “movimento da existência.” (1999, p. 125) Quando somos atingidos por algum fato que nos toca, o tempo pessoal congela, mas o tempo pré-pessoal volta a escoar assim que somos estimulados por alguma qualidade; todo o corpo “enforma-se” para receber os estímulos. Neste momento em que o tempo pessoal e pré-pessoal se confundem,

a fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência. (1999, p. 125)

Portanto, o ser no mundo pode ser entendido pela ambigüidade do corpo, assim como esta pode ser entendida pela do tempo. (1999, p. 126)

Ainda com relação ao caso do membro fantasma, Merleau-Ponty mostra que não é uma causalidade psíquica que se sobrepõe à causalidade fisiológica, mas uma situação em que os estímulos no coto fazem com que o membro fantasma tenha uma atitude existencial.<sup>4</sup> E, segundo o filósofo francês, esta é a mesma situação das recordações e as emoções do ser no mundo. O membro fantasma é visto então como real. Portanto, esses distúrbios psicofísicos não

---

<sup>4</sup> “A menor subtração traz sofrimentos radicais à nossa soma indivisa. A existência dispersa nossa carne pelo espaço.” (SERRES, 2004, p. 19)

apontam para uma união arbitrária entre corpo e alma, mas uma união que acontece a cada momento da existência. (1999, p. 131)

O corpo foge da categorização como objeto porque está permanentemente ao lado, porque temos dele uma única e invariável perspectiva. Através da visão é possível observar as partes mais distanciadas do próprio corpo, mas quanto mais o olhar se aproxima do rosto e dos olhos, menos ele se torna visto e mais se torna impensável sua ausência (refutando o solipsismo cartesiano). Mesmo que utilizemos o espelho para nos observar, o corpo ainda permanece inseparavelmente ao nosso lado. Se objetos são dados a conhecer é porque temos um corpo.

Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de ‘tocante’ e de ‘tocada’. (1999, p. 137)

O que diferencia meu corpo dos objetos é que ele pode reflexionar-se para se tocar, portanto o corpo torna-se “coisa sentiente, [isto é], sujeito-objeto.” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 195)

Como não somos capazes de nos ver (pois mesmo através de um espelho é um outro que nos olha), a única maneira de vermos nosso corpo é através do modo como a ciência o objetiva, dissecando-o, vasculhando-o, descobrindo sua estrutura e fisiologia, e que chega aos olhos do psicólogo como algo que é semelhante a ele, ao mesmo tempo que lhe é exterior. A crítica que Merleau-Ponty faz, então, de uma compreensão psicológica de corpo é que o psicólogo, supondo-se dono de uma objetividade tal como a de um químico ou de um físico, torna-se a única referência para compreender o outro:

[...] enquanto psicólogo falando do psiquismo, ele *era* tudo aquilo de que *falava*. Essa história do psiquismo que ele desenvolvia na atitude objetiva, ele já possuía seus resultados diante de si, ou



antes, em sua existência, ele era seu resultado contraído e sua recordação latente.” (1999, p. 141.)

Ele também modifica algumas noções da psicologia da espacialidade do corpo. Por exemplo, é todo o corpo que se apóia quando colocamos as duas mãos numa mesa para nos levantarmos. Não é necessário conhecermos objetivamente todos os movimento das partes do corpo (da mão colocando-se sobre a mesa, dos cotovelos se dobrando, do impulso com os quadris) para que alcancemos determinado objeto. Existe um saber que dispensa o conhecimento particularizado do movimento e da objetivação do espaço. Merleau-Ponty chama isso de “ancoragem de um corpo ativo em um objeto” (1999, p. 146). Neste momento, a espacialidade corporal torna-se uma “reserva de potência” a fim de destacar o gesto que alcança o objeto. A espacialidade do corpo e a espacialidade exterior formam um sistema que permite que o corpo e as coisas conectem-se. Esses esquemas de ancoragem são denominados fios intencionais.

O processo que faz com que cocemos determinado lugar do corpo sem que precisemos olhar para ele, ou o processo que faz com que peguemos uma tesoura sobre a mesa sem precisarmos olhar para as mãos que a alcançam não diz respeito ao corpo objetivo, mas ao corpo fenomênico. “A operação toda tem lugar na ordem do fenomenal, não passa pelo mundo objetivo [...]” (1999, p. 153) Os objetos e mesmo as partes do corpo deixam de se localizar num espaço objetivo para tornarem-se “potências já mobilizadas pela percepção”. (1999, p. 153).

Portanto, os movimentos do corpo e sua relação com o ambiente e o sistema de objetos não se dá pelo corpo objetivo, mas pelo corpo fenomênico que nele ancora-se através dos fios intencionais. Por isso, para Merleau-

Ponty, a consciência é transferida para o corpo, instalando-se nas coisas; pode, portanto, esquecer-se dos fenômenos, porque o esquecimento deles não é uma ausência, podendo presentificá-los a qualquer momento.

O ato noético que vai em direção ao objeto não pressupõe que se conheçam todos os mecanismos fisiológicos da visão para que se apreenda o sentido daquele. Ao se captar a coisa, ela não é captada em si mesma, pois está presa ao contexto do corpo. O sentir está ligado ao corpo e traz à tona a espessura entre o objeto percebido e o sujeito que percebe. A coisa em si só é desvelada quando o outro também a apreende. É ao perceber o que o outro também percebe que aparece um universal. É com esta noção que a comunicação se possibilita, pois as percepções conseguem identificar um mundo em comum.

Para Merleau-Ponty:

Quer se trate do corpo do outro ou de meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo. (1999, p. 269)

#### 4.1.3. Carne, Corpo Sentiente e o Quiasma

Em seus últimos trabalhos, Merleau-Ponty radicaliza seus conceitos, desenvolvendo uma instigante ontologia, denominada por ele de ontologia do ser bruto, que procura tanto expor na filosofia seus laços metafísicos, quanto encontrar as raízes sobre as quais se dão as relações entre os corpos, o mundo, a linguagem e o sensível.

Esta ontologia baseia-se na idéia de que antes de percebermos o outro, percebemos “uma outra ‘sensibilidade’ (*Empfindbarkeit*) e somente a partir daí um outro homem e um outro pensamento.” (1989, p. 197) Este momento de contato com o outro, como aquele em que mãos se cumprimentam, é o

momento de surgimento de uma intercorporeidade. É neste instante antepredicativo que acontece o encontro entre “carnes animadas” (1989, p. 197), em que se surge a evidência de uma fé perceptiva que é aquém das percepções e além das subjetividades, e que constitui a base comum sobre a qual os objetos se dão em “presença originária” (*Urpräsentierbarkeit*<sup>5</sup>), isto é, “que nasce a evidência e a universalidade [das coisas] veiculadas por essas relações de essência.” (Merleau-Ponty, 1989, p. 200)

Nessa ontologia do sensível, ocorre uma reflexão do corpo em si (isto é, o tocar é inerente ao tocando, ao ser tocado) em que sujeito e objeto finalmente embaralham-se; surge daí a idéia de corpo sentiente. Portanto, o sentir assume uma conotação ainda mais extrema em Merleau-Ponty que em Husserl. “O conceito inteiro e o pensamento objetivo inteiro vivem desse fato inaugural: eu senti.” (1989, p. 195-196)

Radicalizando suas investigações em torno da percepção, daquilo que é tangível e daquilo que é visível, em *O visível e o invisível* (2005), Merleau-Ponty acaba desenvolvendo uma instigante noção de carne que as pesquisas atuais sobre o corpo na sociedade das redes telemáticas parecem ainda não terem se dado conta. Neste trabalho, o autor afirma que aquilo que é visível possui quem vê, assim como quem vê (vidente) também possui o visível. A carne é esta espessura entre o que é visto e quem vê.

É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem. Pelo mesmo motivo, estou no âmago do visível e dele me afasto: é que ele é espesso e, por isso, naturalmente destinado a ser visto por um corpo. (2005, p. 132)

---

<sup>5</sup> No glossário de termos alemães do livro *O visível e o invisível* (2005), *Urpräsentierbarkeit* é definido como presentabilidade originária.

A carne é um conceito singular para Merleau-Ponty, afirmando que ela é fundamental para a filosofia, porque não se trata da idéia de um corpo objetivo pensado a partir de uma alma e porque rompe com a separação entre sujeito e objeto. A carne não é nem matéria, nem espírito, nem substância:

Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a idéia. (2005, p. 136)

Onde quer que se encontre carne, encontra-se uma especificidade relativa a ela enquanto elemento. E essa especificidade diz respeito ao onde e quando, ao lugar e ao agora. Existe uma coesão em torno da carne e que não está necessariamente ligada à sua visibilidade, mas sim tanto à visibilidade quanto à invisibilidade e que configura o entrelaçamento entre os seres.

Pois, se há carne, isto é, se a face escondida do cubo irradia em algum lugar tão bem como a que tenho sob os olhos, e coexiste com ela, e se eu que vejo o cubo também participo do visível, sou visível de alhures; se ele e eu, juntos, estamos presos num mesmo ‘elemento’ [...] essa coesão, essa visibilidade de princípio prevalece sobre toda discordância momentânea.” (2005, p. 136)

A tangibilidade e a visibilidade das coisas<sup>6</sup> que são dadas pelas mãos e olhos formam o corpo sinérgico, isto é, as pequenas subjetividades dadas pelo tocar e ver conjugam-se em torno do corpo pré-reflexivo e pré-objetivo. As percepções particulares de cada mão e olho constituem “um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral.” (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 138) Portanto, se existe sinergia no interior dos corpos, deve haver também entre eles. Segundo Merleau-Ponty, isto seria possível desde que se abandonasse o pressuposto de interconexão entre o sentir e a consciência, assumindo que o

---

<sup>6</sup> Michel Serres faz uma interessante observação que parece casar com Merleau-Ponty: “A visão sofre com a mistura e sua evidência. Mais facilmente ela distingue, separa, calcula as distâncias; o olho sentiria dor com o tato.” (2001, p. 63)

sentir é a “aderência carnal do sentiente ao sentido e do sentido ao sentiente” (2005, p. 138), ou seja, a espessura entre o visível e o invisível.

Com isso, Merleau-Ponty provoca uma ruptura com o pressuposto de subjetividades encerradas no corpo, pois bastaria que compartilhássemos uma paisagem (através da fala, por exemplo), para que houvesse um entrelaçamento entre as carnes, para que fôssemos habitados por uma visibilidade comum. Há também um rompimento com a idéia de alter-ego porque assim como não há um “eu” que fala, não existe um “ele” que vê (2005, p. 138).

Existe uma espessura infundável da carne que possibilita múltiplas visões sobre ela. E é neste momento que se percebe a limitação de uma única visão sobre as coisas e, também, a percepção da visibilidade de si. “Pela primeira vez, o vidente que sou me é verdadeiramente visível; pela primeira vez, me apareço até o fundo debruçado sobre mim mesmo debaixo de meus próprios olhos.” (p. 139)

Segundo a lógica de Merleau-Ponty, o pensamento surge a partir do ver e do sentir, mas isto não quer dizer que exista um fundamento empírico nele; o pensar advém da carne que, como foi visto, é um elemento de coesão entre as coisas que não é nem matéria, nem substância, nem espírito: “consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente.” (p. 141) O corpo expõe sua massa quando as coisas inscrevem-se nele.

Existe um intervalo entre a voz própria e a voz articulada, entre a mão que toca e a que é tocada, mas que não é visto como um não-ser ou um vazio ontológico; é o ponto de contato total do corpo e do mundo (2005, p. 143).

Este contato é entendido por Husserl como o horizonte das coisas e que não é uma mera conceituação teórica, mas que constitui de fato um ser, “um ser de porosidade, de pregnância [...], diante do qual o horizonte se abre, aí é preso e englobado.” (2005, p. 144)

Portanto, para Merleau-Ponty, as idéias e os pensamentos vinculam-se como experiências da carne, mas que são invisíveis. É o avesso do visível, não uma sobreposição; é uma outra carne, mais leve, transparente (2005, p. 147). Este invisível, por sua vez, não é nem absoluto, nem invisível de fato, mas “invisível *deste* mundo, aquele que o habita, o sustenta e torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente.” (p. 146) É um invisível existencial.

A carne do mundo não se confunde com nossa própria carne, mas é através daquela que compreende o corpo, assim como o corpo sensível não é o corpo sentiente. O corpo sensível é o que percebe, enquanto o corpo sentiente é a reflexão do corpo em si, ou seja, tocar e ser tocado concomitantemente.

Portanto, segundo Merleau-Ponty, a percepção é um paradoxo, pois existe o lado que se percebe e o lado que não se percebe, mas que está ali.

Não vemos nem ouvimos as idéias, nem mesmo com os olhos do espírito ou com o terceiro ouvido: no entanto, ali estão, atrás dos sons ou entre eles, atrás das luzes ou entre elas, reconhecíveis na sua maneira sempre especial, única, de entrincheirar-se atrás deles [...]. (2005, p. 147)

Existe aí um "intramundo", um entreato, um quiasma, ou seja, uma abertura além do que está imediatamente dado e em que atua o sensível. E é nos reflexos, nas sombras e nos desníveis que se constitui o mundo percebido,

através do qual construímos redes de significação. Relembrando Husserl, Merleau-Ponty escreve

o sensível não é feito somente de coisas. É feito também de tudo que nelas se desenha, mesmo no oco dos intervalos, tudo que nelas deixa vestígio, tudo que nelas se figura, mesmo a título de distância e como uma certa ausência. (1989, p. 200)

O corpo sensível apenas percepção o mundo quando sua carne lhe é arrancada, inscrevendo-se nas coisas. Vidente e visível não são coincidentes, mas um invade o outro constituindo múltiplos quiasmas que não perfazem uma unidade sintética, e sim o sentido de *Übertragung*, “imbricação, irradiação do ser”. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 235)

#### 4.2. A perspectiva de Michel Serres

O filósofo francês Michel Serres, assim como Deleuze, recuperou pensadores considerados menores dentro da história da filosofia e da ciência, adotando conceitos que foram praticamente esquecidos e refutados ao longo da história da civilização. Serres dedicou grande parte de sua obra à antropologia da ciência, como ele mesmo denominava seu trabalho, propondo novos caminhos para o conhecimento científico e que incluísse os desvios, os turbilhões e o efêmero. Propõe até mesmo uma ciência bela: “o saber não pode prescindir da beleza.” (2001, p. 103) Daí sua trilha flutuante, secundária, nômade, que absorve a pluralidade do pensamento de autores variados, como Leibniz, Lucrécio, Bergson, Arquimedes. Por este mesmo motivo, a obra de Michel Serres oferece algumas dificuldades pois seu percurso filosófico não é declaradamente mencionado, e seu método utilizado dialoga constantemente com a mitologia grega e relatos pessoais para tratar dos assuntos que perpassam o texto. Desta forma, assim como num labirinto,

em que precisamos seguir cuidadosamente os vestígios deixados para trás para não nos perdermos, seus trabalhos exigem um grande esforço de leitura.

A abordagem que Serres faz da questão do corpo e dos sentidos é, à maneira de Kamper e de Flusser, uma antropologia histórica que dialoga constantemente com a filosofia. Assim como os dois pensadores de língua alemã, Serres desenvolve um estilo único, sempre remetendo ao mundo concreto. Além disso, assim como Merleau-Ponty, Serres refuta a análise reflexiva ao incluir o corpo e seus sentidos como elemento constituinte do conhecimento científico, delineando um conceito de corpo ao longo de três livros que serão aqui examinados, sendo *Os cinco sentidos* (2001) o primeiro deles e talvez um dos mais importantes de sua obra inteira. Publicada em 1985, na França, nesta obra, Serres festeja de fato os sentidos nas suas minuciosas descrições que abrangem desde a elaboração do vinho, até as paisagens gregas ou francesas, lembrando a exaltação do corpo vivo com que reivindicam, cada um a seu modo, Nietzsche e Kamper. Em seguida, *Variações sobre o corpo* (2004), publicado em 1999, também na França, é, segundo seus próprios termos, um livro que complementa o anterior, mas que se preocupa mais com o corpo e seu movimento como um todo. O terceiro livro, *Hominescências* (2003), apresenta um desvio em relação aos dois anteriores, pois parece mais propenso a conciliar o universo tecnocientífico aos sentidos e ao corpo. Não que o autor renegue todo seu belo trabalho anterior, mas neste livro ele procura encontrar respostas mais harmonizadas com as tecnologias digitais e do virtual.

Veremos então primeiramente a antropologia histórica dos sentidos para depois adentrarmos no corpo e movimento.



#### 4.2.1. Os cinco sentidos e a quimera

No escuro, a visão tem pouca utilidade, a não ser captar os brilhos que sobressaem de saliências. Precisamos do tato para nos guiar. Todos os outros sentidos ficam em alerta em busca de sinais de orientação. Nos momentos em que nos despojamos dos equipamentos técnicos, quando depositamos nos músculos e nos sentidos a confiança da movimentação, eles exultam. Seu amortecimento, dado por próteses e equipamentos técnicos, podem adoecê-los. (SERRES, 2001, p. 64)

Em situações limites, confiamos plenamente nos sentidos para nos salvarmos, dispensando o *cogito* cartesiano. “O corpo sabe dizer eu, sozinho.” (SERRES, 2001, p. 13) Descrevendo o episódio em que quase naufragou, Serres aceita a tese cartesiana de que a alma se prende ao corpo em um ponto, mas refuta que este seja na glândula pineal. Neste episódio quase trágico, Serres lembra que o piloto, ao referir-se a si, incluía toda a embarcação; sua alma espalhara-se por todo o barco. Por isso, para Serres, na verdade, a alma localiza-se, num quase-ponto.

Em vários momentos, o autor remete a Merleau-Ponty, conforme vimos no item anterior. Por exemplo, ao cortar as unhas, ele percebe o deslocamento de seu corpo para a mão que segura o cabo da tesoura. Nesta situação, nota-se claramente a espessura tênue entre o que corta e o que é cortado: “De um lado, eu corto uma unha, do outro, minha unha é cortada.” (2001, p. 16) Serres também percebe que sem a reflexão do corpo em si, não existe consciência: “Sem dobra, sem contato de si sobre si mesmo, não haveria verdadeiramente sentido íntimo, nem corpo próprio, muito menos cenestesia,

tampouco verdadeiramente esquema corporal [...]” (2001, p. 16) Salientaríamos a esse respeito, não apenas a consciência, mas a existência do corpo sentiente. Mas, o interessante em Serres, não é apenas o fato de lembrar, no caso, Merleau-Ponty; ao tratar da relação da reflexão do corpo em si e da consciência, ele insere uma outra questão inusitada: a flexibilidade de cada um para fazer a reflexão do próprio corpo. Por isso, chega a afirmar: “A ginástica inaugura e condiciona a metafísica.”<sup>7</sup> (2001, p. 17)

Para ele, a pele assume um papel preponderante porque é onde se dá a mistura entre o corpo e a alma: “na pele, a alma e o objeto se avizinham.” (SERRES, 2001, p. 19) É mistura porque corpo e mundo tangenciam-se nela<sup>8</sup> e através da qual estamos mergulhados no mundo:

As coisas nos banham dos pés à cabeça, a luz, a escuridão, os clamores, o silêncio, as fragrâncias, toda sorte de ondas impregnam, inundam a pele. Não estamos embarcados a dez pés de profundidade, mas mergulhados. (SERRES, 2001, p. 66)

Para o autor, assim como visto em Kamper, a pele é historiada, constitui-se como um mapa; é história de cicatrizes, de vestígios deixados sobre ela e sobre a qual lançamos véus<sup>9</sup> para esconder nossas marcas. A pele é topológica porque é tátil e, ao contrário da especialização dos outros órgãos de sentido, é órgão mais refinado e sutil. É, no entanto, suporte para aqueles que se dobram sobre ela.

Mais do que isso, os órgãos dos sentidos são singularidades, pregas e relevos que se formam sobre a pele. Recuperando o pensamento escolástico que afirmava haver sentidos externos e internos no corpo, Serres utiliza-se de

---

<sup>7</sup> Não é à toa, então, que o autor dedica *Variações sobre o Corpo* aos seus professores de ginástica e de montanhismo.

<sup>8</sup> A pele para Michel Serres lembra muito o conceito de carne de Merleau-Ponty. Veremos isso mais adiante.

um conjunto de seis tapeçarias medievais existentes no museu de Cluny que representam cada um dos sentidos para ilustrá-los. Cinco tapeçarias representam os sentidos externos - a visão, a audição, o paladar, o olfato e o tato. Nelas, o tato exerce uma função predominante: é a mão que segura a flor a ser cheirada, é a mão que segura o cabo do espelho, é a mão que acaricia o animal, é a mão que toca a tecla do órgão, é a mão que estende o dedo para a ave. O tato, percebe Serres, predomina em todas as situações. Mas e quanto à sexta tapeçaria? Que sentido interno representa? O sexto sentido esconde-se sob a pele; é o corpo próprio:

O pavilhão, sentido interno, ou corpo próprio, fecha seus véus como o corpo fecha sua pele. Véu ou invólucro abertos de portas erguidas, os órgãos dos sentidos externos. Por estas portas, vemos, ouvimos, sentimos os gostos e as fragrâncias, por estas paredes, mesmo fechadas, nós tocamos. O pano do pavilhão ou a pele do corpo podem se abrir ou fechar, o sentido externo continua salvo. O sentido interno veste-se de pele [...]. (2001, p. 50)

Mas, Serres nota um outro detalhe existente nas tapeçarias: com exceção da última, em todas as outras as mulheres estão caladas, entregues aos sentidos particulares, distantes da linguagem. Na última, o sentido interno (representado pelo pavilhão azul, na interpretação de Serres) manifesta-se através da linguagem que ecoa através da frase: “A MON SEUL DESIR”<sup>10</sup>, representando um afastamento dos sentidos dado pela conquista da linguagem: a mulher abandona seus pequenos prazeres (ilustrados nas outras cinco tapeçarias) para voltar-se à escrita: “[...] o corpo chora o mundo que deixou, a mulher lamenta as jóias que abandonou, a beleza dos cinco sentidos jaz na caixa-preta enquanto dormimos sob a pintura azul gravada a fogo.” (2001, p. 52)

---

<sup>9</sup> Os véus são como os simulacros epicuristas, ou seja, membranas que flutuam da superfície das coisas para atingir nossas percepções. (2001, p. 33)

A frase exprime o paradoxo do corpo: brota dele para expressar-se no exterior. Para Serres, esta tapeçaria anuncia o primeiro *cogito*, mas não o cartesiano; lamenta a perda dos sentidos, que são colocados num cofre, e a escrita refere-se ao desejo, pois “só existo enquanto língua” (2001, p. 53). Para o autor, essa é nossa situação e por isso nada podemos escrever sobre o tato ou sobre qualquer dos outros sentidos – estamos presos na linguagem: “Não posso escrever nem dizer as cinco tapeçarias, pois, se digo ou escrevo, falo apenas da sexta. A língua original aconteceu, nada podemos fazer.” (2001, p. 54) Mas ele vai mais longe ao afirmar que a palavra insensibiliza a carne, anestesia-lhe (o verbo fez-se carne) ou, pelo menos, a linguagem esvaziada.

Serres propõe então a pele como quimera, tal como um dos animais representados na tapeçaria: misto de cabra, narval e cavalo, o que chama de licorne. A pele como quimera é uma costura entre os sentidos, entre seres, entre circunstâncias. Não podemos reivindicar identidades quando somos misturas, fruto de cruzamentos, composição heteróclita. Somos e não somos ao mesmo tempo. Mais que isso: a quimera só é o que é porque realiza sua identidade no impossível, no singular. No caso do licorne, é o chifre imenso que brota no meio da fronte. Para Serres, é nessa excrescência que se realiza o sensível, a mistura. “No chifre impossível a quimera consegue, enfim, a união preparada em toda a sua pele, por alinhavos imprecisos, por justaposições bizarras.” (SERRES, 2001, p. 63)

O tato desvenda a singularidade do mundo, por isso é topológico. Como escreve Serres, jamais se viu uma figura geométrica ideal, tal como uma esfera ou um cubo. Um cego, ao tatear um tijolo, percebe suas ranhuras e

---

<sup>10</sup> A frase é traduzida no livro como “unicamente meu desejo”. (2001, p. 53)

reentrâncias. Por que então toda a teoria do conhecimento fiou-se nelas (esfera e cubo) ao invés do tijolo e da bola? (2001, p. 80)

Segundo ele, a visão sempre exerceu papel preponderante diante dos outros sentidos porque a abstração sempre a privilegiou em detrimento do olfato, do tato e do paladar, principalmente. A visão distanciada, como num sobrevôo, enxerga panoramicamente, constrói modelos, mas desconhece a singularidade, pois tudo aparece como numa superfície, chapado. Um contato próximo do mundo, por sua vez, desfoca a visão, mas permite que se conheça seu relevo, reentrâncias e sutilezas, o que só pode ser apreendido com os outros sentidos. Conforme seus termos, “a visão oculta-se sobre o tato.” (2004, p. 14-15)

A audição tem um papel desviante em relação aos outros sentidos, pois é graças ao ouvido que nos equilibramos em relação ao mundo; ele “conhece a ubiqüidade, poder quase divino de ocupar o universal.”(2001, p. 42) Mesmo assim, ouvimos com o corpo todo porque o mundo ressoa nele: “mergulhados, afogados, engolidos, sacudidos, perdidos nas repercussões e ressonâncias infinitas que compreendemos pelo corpo.” (2001, p. 138) E por ressoar, o corpo vibra; e por vibrar, também emite.

“A estesia cura a anestesia” (2001, p. 156) escreve Serres. Os sentidos estimulados – como um bom vinho trabalha o paladar – desperta o corpo todo. Mas não basta um estímulo qualquer. É preciso degustá-los. Degustação ao invés da embriaguez. É uma outra situação que Serres explora quanto aos sentidos, porque “o olfato e o gosto diferenciam, ao passo que a linguagem, como a vista e o ouvido, integra.” (2001, p. 157) Degustar é aceitar a efemeridade do estímulo, como o perfume que evapora-se no ar e como o

vinho que dispersa-se na língua. Olfato e paladar são sentidos que trabalham conjuntamente, por isso, “o homem de sapiência [...] tem o nariz apurado, o ouvido fino, para captar o instante; o opiniático [...] só tem boca, ele emite, ao passo que tudo nasce da recepção sutil.” (2001, p. 157) É novamente a idéia do véu anteriormente mencionada: coberturas sutis e leves que se desprendem das coisas nos atravessando num instante para depois dispersar-se.

Para Serres, o amor é um “raro acordo dos olfatos.” (2001, p. 172) Lembrar de alguém querido está intrinsecamente ligado ao olfato, “espírito emanado de quem amamos um dia.” (2001, p. 172) Assim como um buquê é a intersecção das flores que o compõe, sendo esta intersecção a sua singularidade, ao se desfazê-lo, o que se tem é a lembrança do estado das coisas. “O buquê forma a cintilação de memória pela impossibilidade de analisar o corpo misturado: apresenta-se íntegro ou não se apresenta.” (2001, p. 173) Assim como o buquê, o amor não faz sentido quando não se pensa misturado.

O corpo em movimento, então, tem o papel de federar os sentidos. (SERRES, 2004, p. 15) Mais do que isso, é no movimento que o corpo se redescobre aquém da linguagem; “descobre sua existência no ardor muscular, quase sem fôlego, nos limites da fadiga.” (SERRES, 2001, p. 324)

Com a abstração progressiva do mundo, sua codificação atingiu tal ponto<sup>11</sup> que abrimos mão de nossos sentidos para confiar mais nas máquinas, como os marinheiros que, atualmente, “passam sem olhar os faróis, com todas as proteções garantidas na sala de escuta e nas telas de gráficos.” (2001, p. 44) É o mesmo estado da medicina atual: não se fazem mais exames físicos,

baseados no toque ou na auscultação; o diagnóstico é feito diretamente sobre exames ambulatoriais, praticamente dispensando o contato entre médico e paciente.

O mundo da informação toma o lugar do mundo observado; as coisas conhecidas porque vistas dão lugar aos códigos permutados. [...] A gnosiologia muda, e a epistemologia, mas também a vida cotidiana, o nicho móvel onde o corpo mergulha [...]. (2001, p. 45)

Neste processo de ampla codificação das coisas, “a mensagem torna-se o próprio objeto.” (2001, p. 45) Ao mesmo tempo, Serres reconhece aí uma identificação com o que chama de Antigüidade, quando o conhecimento se fiava nas relações e não nos objetos. Com isso, ele desloca o eixo da história da ciência ao enaltecer o transitório, o misturado e o instável, embora siga um estilo desviante do acadêmico:

O eu manifesta-se pouco fora das circunstâncias. Eu sou, eu existo nesta contingência misturada que muda, muda pela tempestade do outro, por sua possibilidade de existir. Nós nos colocamos um e outro em afastamento do estável, no arriscado.(2001, p. 23-24)

Sua dúvida então é se neste sentido as ciências exatas não voltariam a ser absorvidas pelas ciências humanas, segundo uma nova teoria do conhecimento, tal como na Antiguidade: “Novo saber, nova epistemologia, homem novo, educação nova, só escaparemos à morte coletiva nesta condição.” (2001, p. 46)

No final de *Os cinco sentidos*, Serres elenca atividades do corpo que remetem à pura alegria: o despertar, o respirar, o saltar, o nadar, o andar, o correr, o carregar, o dançar, mas esquece-se do senso de equilíbrio, que retoma em *Variações sobre o corpo*. Para ele, o senso de equilíbrio foi fundamental para que o homem andasse ereto, porque o firme apoio da planta

---

<sup>11</sup> Conforme vimos no capítulo anterior no item referente ao corpo multidimensional.

do pé permite uma boa visão: “[...] o passo constrói um ciclo cujo bom funcionamento une a visão ao toque das plantas dos pés [...]”. (2004, p. 28) Assim como Merleau-Ponty que via uma relação intrínseca entre a visão e o tato, Serres também percebe o mesmo, afirmando: “A visão caminha ou a vida cessa.” (2004, p. 29) Mas o senso de equilíbrio depende também do ouvido interno e externo. É com os dois conjuntos que realizamos sempre o movimento que joga com a estabilidade e a instabilidade, alternando-se continuamente para que consigamos andar.

Como Nietzsche, que afirmava que apenas os pensamentos nascidos do movimento seriam válidos, que louvava o papel de uma boa dieta para o exercício do livre pensar, Serres escreve sobre o trabalho do escritor: “[...] exercícios físicos, dieta bastante austera, vida ao ar livre, práticas intermináveis de força e adaptação; em comparação com a escrita, um percurso na montanha vale por dez bibliotecas.” (2004, p. 17) E ainda: “[...] uma vida subordinada aos ritmos do corpo, à observância rigorosa do sono e alimentação sadia.” (2004, p. 35)

Por isso, Serres valoriza, talvez como nenhum outro pensador, o treinamento e a prática física do corpo, pois seu bom funcionamento depende deles. É no treino, no exercício e na prática (não no treinamento dos superatletas, mas na prática como aperfeiçoamento do homem) que se abre espaço para o novo: “Em qualquer atividade a que nos dedicamos, o corpo é o suporte da intuição, da memória, do saber, do trabalho e, sobretudo, da invenção.” (SERRES, 2004, p. 36)

O treinamento nos livra do pensar consciente. Um pianista ou um esquiador não sabem explicar como executam suas atividades: apenas



praticam e realizam. “[...] o esquiador prescinde do controle da mente e não gosta da consciência que não lhe presta nenhum serviço.” (SERRES, 2004, p. 43) Como observara Merleau-Ponty, não precisamos conhecer todos os mecanismos de um gesto para realizá-lo; ele simplesmente é feito. “Para habitar melhor seu corpo e também comandá-lo, esqueçam-se dele, pelo menos em parte.” (SERRES, 2004, p. 43)

#### 4.2.2. O corpo hominescente

O corpo não segue as determinações da genética, pois não operamos meramente no plano de trocas metabólicas com o ambiente e nem seguimos um tempo linear. Optamos por algumas formas e abrimos mão de outras; nos metamorfoseamos. O corpo está sempre variando, está sempre adotando potências. “A liberdade se define pelo corpo e este por sua virtualidade.” (SERRES, 2004, p. 52)

Para Michel Serres, é a percepção da morte que distingue o homem dos outros animais, pois é com ela que damos sentido à vida. “Tornamo-nos os homens que somos porque, indubitavelmente, aprendemos que iríamos morrer.” (SERRES, 2003, p. 10) Por isso, quando se modifica a concepção de morte, modifica-se também a concepção de vida. Como podemos compreender então uma civilização como a nossa que cria mecanismos para driblar a morte e escamotear a dor? Uma sociedade que recusa a dor é tão desconfiável quanto a que a aceita. A consciência brota da dor, que a expande até limites máximos. “A saúde fazia de mim uma transparência muda, uma ausência, um ponto do mundo sem lugar, um não-eu; a dor o faz inflar até tomar conta de todo o meio ambiente.” (SERRES, 2004, p. 45)

Segundo o autor, os animais precisaram da evolução para se adaptar perfeitamente ao seu ambiente, enquanto os homens conseguiram sobreviver por séculos às condições mais adversas com poucos recursos técnicos. Quando criamos um instrumento e o utilizamos, o corpo praticamente não muda ou não tem necessidade de mudar, pois driblamos a lenta transformação que opera através da mutação e seleção. Porém, ao adentrarmos nesse tempo exodarwiniano (SERRES, 2003, p. 51), perdemos uma parte de nossa corporeidade, pois transferimos funções para instrumentos e ferramentas. Por sua vez, os objetos-técnicos, que nos protegiam das mudanças, começaram a evoluir tão rapidamente que nossos corpos foram obrigados a se transformar para se adequar a eles.

Neste processo de adequação dos corpos aos objetos técnicos e mais propriamente ao mundo tecnocientífico, optamos por transferir as causas finais a nós mesmos, transformando-nos igualmente em artefatos. Portanto, para Serres, as ciências tomam em suas mãos o projeto humanista de construção de um outro homem transformando nossos corpos em biotecnocorpos.

Com que finalidade interviremos no tempo de evolução e quando o faremos? Essa ação técnica, como todas as outras, contribui para apagar o acaso. Por que o eliminamos? Esta última questão se reduz a uma tautologia, porque eliminar o acaso consiste em substituí-lo por outra coisa, ou seja, uma finalidade. (SERRES, 2003, p. 60)

Por isso, ele cria o termo hominescência, uma espécie de junção entre hominização e luminescência ou incandescência, para definir este estágio da humanidade em que o homem adota o finalismo das máquinas enquanto habita espaços e tempos múltiplos. O corpo hominescente é este corpo que sofre um processo evolutivo mais brando que aquele da hominização (que resultou no

andar ereto e na perda de pêlos do corpo) mas que é obrigado a se transformar para acompanhar a acelerada evolução do mundo tecnocientífico.

#### 4.3. Corpos Conjugados

O corpo glorioso é um termo adotado tanto por Merleau-Ponty quanto Michel Serres. Em Merleau-Ponty, refere-se ao corpo iluminado pelo contato do visível e do tangível (MERLEAU-PONTY, 2005, p. 144), enquanto Serres refere-se ao corpo glorioso quando menciona o mistério da carne no cristianismo, isto é, uma carne que “participa da divindade” (2004, p. 60). Não que Serres adote uma concepção mística de corpo, mas uma que diz respeito às potências da vida que encarnam-se nesse corpo glorioso.

Além disso, carne e pele são conceitos muito próximos nos dois autores vistos aqui neste capítulo. Michel Serres não define se sua noção de pele está ligada a alguma materialidade, substancialidade ou espírito, como o faz Merleau-Ponty acerca da carne, que a vê como um elemento, mas a aproximação entre ambas parece bastante evidente, especialmente porque tanto carne quanto pele são as espessuras de contato entre corpo e mundo, entre o visível e o invisível, formando o quiasma, o entrecruzamento das “múltiplas *entradas* do mundo” (SERRES, 2001, p. 235), contato da nossa carne com a carne do mundo.

Apesar das aproximações que nos damos permissão em fazer, Michel Serres é um crítico feroz da fenomenologia e da ontologia: “Não existimos como entes nem como seres, mas como modos.” (SERRES, 2003, p. 62.) Para ele, a asserção de Husserl de voltar às coisas mesmas é quase um absurdo, pois o homem contemporâneo está tão mergulhado na comodidade do mundo

tecnológico que apenas um abalo sísmico poderia fazê-lo voltar a elas. Além disso, para Serres é impossível fazer uma descrição da coisa sem recair novamente na linguagem, portanto, para ele, “mesmo o desconhecido ou o inconsciente ou o indizível reintegram a linguagem.” (2001, p. 110)

Tomamos a liberdade também de fazer aproximações entre Serres e Kamper, o que pode parecer estranho, especialmente porque não sabemos se o pensador francês conhece o pensador alemão e vice-versa. Quando Serres afirma que perdemos parte de nossa corporeidade e sentidos ao transferir funções para máquinas e objetos técnicos, lembramos de Kamper que afirma que perdemos totalmente nossa corporalidade a partir do momento em que adentramos as redes telemáticas. Além do mais, Serres afirma que o “organismo forma um gigantesco nó em quantas dimensões quisermos” (2001, p. 76); impossível não associar tal consideração com o corpo multidimensional de Kamper.

A idéia de Serres de corpo que é habitado potências lembra tanto os gregos arcaicos quanto Nietzsche: “O que é o homem? Resposta: um possível em meio a um leque de forças, a potência, sim, ou talvez a onipotência, porque o homem pode tornar-se tudo.” (SERRES, 2003, p. 61) É esse infinito leque de possibilidades que faz com que Serres aproxime-se muito da concepção de um corpo conforme visto no capítulo anterior: devir-corpo, corpo sem órgãos, embora o autor não mencione este termo em momento algum das obras aqui examinadas.

Criticando fortemente o fato de nosso mundo atual voltar-se muito mais para o “doce” (sendo os softwares uma das possíveis interpretações para

“doce”) que para o “duro” (o mundo concreto), Serres chama a atenção para aqueles que encerram a vida no signo:

Alguns de nós sequer desconfiam, durante toda a vida, que existe um mundo fora do signo: uma ação separada do papel administrativo, um ato fora do espetáculo midiático, um clima exterior à biblioteca. (2001, p. 1999)

O pensador francês, portanto, choca-se de frente com os teóricos adeptos de um corpo bem ajustado às tecnologias, particularmente com a vertente semiótica da comunicação, pois procuram incansavelmente enquadrá-lo no universo codificado dos algoritmos computacionais.

## CONCLUSÃO

*“Para criar uma cultura, é preciso um corpo e sentidos. A língua ou a inteligência artificial produzem uma subcultura, por falta de corpo.”*  
(SERRES, 2001, p. 237)

*“A realidade e a vida são de fato redutíveis a um processo de informação?”*  
(Sfez, 1996, p. 43)

Híbrido. É com esta adjetivação que muitas teorias em comunicação hoje denominam o corpo para indicar uma relação cada vez mais íntima com a tecnologia. No entanto, como alerta o pesquisador francês Edmond Couchot, tanto hibridismo, quanto hibridização, ainda permanecem bem conectados à sua raiz grega (*hýbris*), “que designa o excesso, tudo o que ultrapassa a medida, a violência e a violação. A hibridação é também agressão e desnaturamento.” (2003, p. 269) No entanto, o tom dominante destas teorias não é nem o de que as tecnologias sejam intrusivas, nem excessivas. Muito pelo contrário, elas são vistas como aperfeiçoadoras.

Retomando Nietzsche, híbris é a atitude para com nosso corpo, utilizando-o para experimentos que não toleramos serem feitos em animais. Segundo o filósofo alemão, nossa atitude para com o natural é a de um profundo mal-estar, porque é aquilo que escapa das regras determinadas pela ciência e pela linguagem; é a própria instabilidade. Por isso, a cultura cria sempre mecanismos com o intuito de domá-la, controlá-la, o que acabou transformando a dor em algo insuportável. Para Nietzsche, portanto, nossa cultura é a do ascetismo, vislumbrando aquilo que Serres já afirma na década

de 1980: “Nenhuma cultura atingiu o grau de ascetismo como o que hoje se impõe a chamada civilização de consumo [...]”. (2001, p. 237)

É neste sentido que Artaud evoca a crueldade: como o elemento que faria o homem acordar, sair da letargia provocada pela linguagem. Artaud reivindica as forças da natureza, clama pelos abalos sísmicos que fariam o homem “voltar às coisas mesmas”. Michel Serres se harmoniza com essa proposta, ao afirmar que são as situações reais de pânico e medo que arrebatam o corpo, que o chamam de volta ao real:

Esse grande e verdadeiro medo, desencadeado por um monstro que aliena seu próprio corpo, é muito diferente da afetação da representação [...] Não confundam os dois tipos de medo, o que não tem objeto, variedade perversa de um prazer passivo, com o verdadeiro medo, prelúdio sacrificial à morte coletiva e ao suicídio. (2004, p. 18-19)

Para ele, mais do que isso, é apenas ao deparar-se com o verdadeiro medo que começamos a compreender o coito. (2004, p. 20) Isto é, duas forças irracionais que impelem o confronto com o real em toda sua brutalidade. No entanto, o mundo, através do corpo-ciborgue, caminha para o seu oposto: o amortecimento. Mas, ainda segundo Nietzsche, por mais que o homem tenha se acomodado ao universo tecnocientífico, ainda existe um animal adormecido nele, pronto para deflagrar os instintos sedados. O corpo ainda é capaz de subverter a tecnociência.

Michel Serres, na trilha de Nietzsche, mostra que o corpo em movimento (em academias de ginástica ou em práticas como o montanhismo e o atletismo, por exemplo) pode escapar da lógica da racionalidade técnica. As academias de ginástica, pela lógica estrutural, são espaços de atuação dos biopoderes, disciplinadoras do corpo, mas ao largo desta imagem, também podem ser vistas como locais de socialização e de auto-aprendizagem. Como

escreve José Gil, é esvaziando o corpo (CsO) que podemos deixar com que movimentos paradoxais apoderem-se dele, movimentos paradoxais que podem ser como os da dança.

Nossa crítica a respeito das teorias do corpo-ciborgue não é o fato delas negarem o discurso da tecnociência, mas o fato de acreditarem existir possibilidades marginais de escape no mundo virtual e digital apenas e através da linguagem, aplainando a multiplicidade do corpo e anulando a riqueza advinda dos sentidos. Mesmo quando é mencionada a existência de futuros biosensores que cumpririam o papel dos sentidos no ciberespaço, não se pode esquecer de que se trata sempre de uma tradução, de uma codificação de algo que é, em si, intraduzível.

Segundo o artista Bruce Stelarc, nosso corpo deveria ser modular para permitir a substituição das partes que se tornassem obsoletas, como se ele não operasse por totalidade e suas partes funcionassem separadamente, independentes umas das outras e com eficiência. E este parece ser um detalhe que escapa em quase todos os afoitos em celebrar nossa junção final com próteses tecnológicas: o fato de que o corpo quase sempre estranha aquilo que a ele se acopla; que normalmente o corpo rejeita implantes e transplantes, que infecciona, que necrosa, que atrofia quando algum músculo ou órgão é colocado em repouso por muito tempo. Michel Serres afirma que a parcela mais ínfima perdida do corpo traz sofrimentos indescritíveis à sua indivisibilidade. “Como ocorre além de uma soma máxima, no vazio da supressão o menos um suplicia o conjunto, o mais um ultrapassará o excedente.” (2004, p. 20)



Bruce Stelarc ainda propõe a substituição do corpo como sujeito pelo objeto, ou melhor, pelo projétil pós-evolucionário, a fim de alcançar velocidades planetárias. Só que, ao contrário de Vilém Flusser, que também propõe a substituição do sujeito pelo projeto, Stelarc não acredita que o homem deva tomar em suas mãos o controle dos objetos-técnicos, não mais submetendo-se a eles (daí a idéia do sujeito ao projeto), mas exatamente o oposto: seres humanos completamente submetidos à lógica maquínica, reiterando aquilo que já previa Gunther Anders no início do séc. XX: a inveja do homem diante da inexorabilidade das máquinas.

Geneticamente perfeito, para além das dores e sofrimentos da alma e do corpo, livre de doenças, totalmente adaptado às tecnologias. Este é o corpo que se pretende alcançar no século XXI. Lucien Sfez, concluindo seu desmonte das utopias, introduz o mito de dois Adãos. O primeiro, anterior a Eva, é perfeito, isento de dores, puro e cuja imagem se condiz perfeitamente ao corpo das biotecnologias. O outro, no entanto, precisa incorporar Eva para retomar sua unidade; é o velho Adão,

[...] a totalidade dos homens e ao mesmo tempo o poder de transformação que está neles. De fato, ele é ao mesmo tempo o Um e o dois, mas que quer voltar a ser Um. O conflito, a dor e o inacabamento são essenciais a esse processo.” (SFEZ, 1996, p. 377)

É com este Adão, inacabado, imperfeito, humano, que o pesquisador francês oferece uma outra utopia à cibersociedade.

No hiper-realismo de Baudrillard ou na hipermodernidade do casal Kroker e David Cook, os signos emancipam-se do seu referencial real, acelerando a implosão do sentido. O corpo não escapa a essa lógica, ainda mais se visto como simulacro de 3ª ordem, isto é, difração do seu original. As cirurgias plásticas feitas cada vez mais cedo e cada vez mais intrusivas, as

práticas físicas modeladoras (e não aquelas saudáveis que procuram exercitar minimamente a musculatura e os ossos para não definharem) atestam essa situação. O corpo-simulação como aqueles reproduzidos por tomografias computadorizadas também inserem-se nessa mesma lógica, assim como os corpos que interagem no ciberespaço. Segundo a forma de pensar baudrillardiana, estes simulacros atestam uma perda do real. Pelo viés dos pesquisadores canadenses, no entanto, é uma exacerbação desta situação, isto é, uma substituição do real pela ficção. Mas preferimos adotar a interpretação lacaniana de Slavoj Žižek de que trata-se, na verdade, da assimilação do real como ficção, tão fantástico ele se tornou.

Para a psicanálise lacaniana, o mundo pode ser compreendido de acordo com três registros: o simbólico, o imaginário e o real. O corpo visto pelo registro do real é gozo, pura energia psíquica, isto é, aquilo que está ausente da linguagem, aquilo que não é visível. Por isso também, o corpo no real é compreendido como vestígio, resto, aquilo não apreensível pela linguagem e que fica de fora na comunicação digital, mas que, mesmo assim, busca-se constantemente codificá-lo, integrá-lo ao mundo tecnológico.

É a investigação do pensador alemão Dietmar Kamper através de uma antropologia histórica do corpo no mundo tecnológico que dialoga com Vilém Flusser. Desta forma, desenvolve uma espécie de pentágono antropológico para descobrir que o Corpo (*Leib*) é multidimensional porque está inserido no tempo. Por isso também, é história de cicatrizes, de dores. Segundo Kamper, no deserto de gelo da dimensão nula, a única maneira do corpo sair de sua vertigem é refazer a escada que leva do zero ao múltiplo, isto é, retomando progressivamente cada sentido perdido ao longo da desescalada evolutiva. A

estratégia de Kamper e Flusser é o salto sobre um abismo em destruição, sendo o abismo a retomada do mundo real, a retomada dos sentidos dispensados.

A estratégia do corpo na cibersociedade é o de permanecer aberto ao mundo, a ir a um além do que é imediatamente dado, além do significante, lançando sua carne sobre o mundo e pregnantando-se dele. É percebendo o mundo que nossa carne nos é arrancada, constituindo quiasmas, constituindo o corpo glorioso, o devir do sentido. A carne é a espessura que se forma entre o corpo e o mundo.

O corpo glorioso é também uma das potências do corpo, uma forma de devir, de habitar, o que lembra os gregos arcaicos tantas vezes evocado por Nietzsche. As potências, da mesma forma que são insufladas pelos deuses, podem ser retiradas, esvaindo a vida daquele corpo. Segundo as palavras de Michel Serres: “O que é o homem? Resposta: um possível em meio a um leque de forças, a potência, sim, ou talvez a onipotência, porque o homem pode tornar-se tudo.” (2003, p. 61)

Longe de querer exaurir o tema, quisemos apenas oferecer algumas possibilidades de entendê-lo que, como vimos, dada sua multiplicidade, é de difícil circunscrição. Especialmente também porque confunde-se com o próprio sujeito, com o próprio método. Como falar objetivamente do corpo, sendo que nosso próprio não nos deixa enquanto realizamos a tarefa de estudá-lo?

Como notam os historiadores Jacques Le Goff e Nicolas Truong, o corpo sempre esteve latente na história, sempre atrás de nomes dos poderosos, ou dos vencidos, sempre atrás das batalhas, guerras e revoluções, sempre

atrás das máquinas, do trabalho na terra; sempre alvo de luxúria e gula, de pecado, abstinência e mortificação; sempre rodeando a história, mas nunca tematizando-a. O corpo torna-se objeto de interesse da sociologia e antropologia com Marcel Mauss e seu interesse pelas “técnicas do corpo”; torna-se interesse de Michel Foucault, que o investiga sob alvo da coerção dos biopoderes. De qualquer forma, sempre um corpo visto do ponto de vista de inserção nas estruturas que o atravessam.

Por isso optamos por realizar a dupla via conforme apresentada: uma que inclinou-se em entender um corpo que pressagia seu desaparecimento (desaparecimento este que se anuncia desde os primórdios do cristianismo) ao mesmo tempo em que discursos anunciam a ascensão de um seu semelhante, um corpo hibridizado, biocibernético, ciborgue; e outra via que inclinou-se em apresentar estratégias marginais no pensamento e que indicam possíveis modos de subversão do mundo tecnocientífico.

Este é o estado das coisas atualmente e nisto encaixa-se a quase totalidade das teorias atuais de comunicação, que parecem não se interessar pelo fato de existir um corpo que é multiplicidade e multidimensionalidade muito antes de adentrar na linguagem, lançando-o incessantemente no mesmo universo dos códigos e algoritmos. Ao lançá-lo na dimensão nula, tais teorias fazem com que toda a pluralidade da vida através dos sentidos e movimentos do corpo iguale-se a zero.

## BIBLIOGRAFIA

- ARTAUD, Antonin. **Oeuvres Complètes**. S.l.p.: Gallimard, 1978, v. IV.
- BAITELLO JUNIOR, Norval. **A era da iconofagia**. São Paulo: Hacker Editores, 2005.
- BAUDRILLARD, Jean. **A troca simbólica e a morte**. São Paulo: Loyola, 1996.
- . **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BLONDEL, Eric. **Nietzsche, le corps et la culture**: la philosophie comme généalogie philologique. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- BRANDÃO, Carlos Antônio Leite. O corpo no Renascimento. In: NOVAES, Adauto. **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. SP: Companhia das Letras, 2003, pp. 275-297.
- CARVALHO, Marcelo Silva de. Complexo como máquina: Considerações sobre o corpo e a tecnologia. IN: ALMEIDA, Danilo Di Manno de, org. **Corpo em ética**: perspectivas de uma educação cidadã. São Bernardo do Campo: UESP, 2002.
- COUCHOT, Edmund. **A tecnologia na arte**: da fotografia à realidade virtual. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.
- CUKIERT, Michele; PRISZKULNIK, Léia. Considerações sobre o eu e o corpo em Lacan. **Estudos de Psicologia**, Natal, v.7, n.1, pp.143-149, 2002.
- DAMASCENO, João. Discurso apologético contra os que rejeitam as imagens sagradas. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline. **A pintura**. São Paulo: Ed. 34, 2004, pp. 26-48.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica y clínica**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1996.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs**. São Paulo: Ed. 34, 1996. vol. 3.

----- **Mil Platôs**. São Paulo: Ed. 34, 1997. vol. 4.

DERRIDA, O teatro da crueldade e o fechamento da representação. In: ----- **Escritura e Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 1975

DICK, Philip K. **O caçador de andróides**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

FELINTO, Erick. Transhumanismo e mito: notas sobre o culto ciborgue. In: LEMOS, André; CUNHA, Paulo. **Olhares sobre a cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

FLUSSER, Vilém. **Kommunikologie**. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003.

----- **Medienkultur**. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2005.

----- Skin. In: **Flusser Studies**, nº 2, mai. Disponível em: <<http://www.flusserstudies.net/pag/flusser-skin02.pdf>>. Acessado em 23 setembro 2006.

----- **Vogelflüge** – essays zu Natur und Kultur. München/Wien: Carl hanser Verlag, 2000.

GIL, José. **Metamorfoses do corpo**. 2ª.ed. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 1997.

----- O corpo paradoxal. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio, org. **Nietzsche e Deleuze** – que pode o corpo. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto, 2002, p.131-147.

GORE, Rick. Receita para um corpo humano invencível. **National Geographic Brasil**, São Paulo, Editora Abril, pp. 44-75, set. 2000.

GREINER, Christine. **O corpo**: pistas para estudos indisciplinados. São Paulo: Annablume, 2005.

GUTIÉRREZ-TERRAZAS, José. O conceito de pulsão de morte na obra de Freud. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 5, n.1, pp. 91-100, jan-jun 2002.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

JAEGER, Wilhelm. **Paidéia**. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KAMPER, Dietmar (a). Der Körper, das Wissen, die Stimme und die Spur. In: BELTING, Hans; KAMPER, Dietmar; SCHULZ, Martin. **Quel Corps?** – eine Frage der Repräsentation. München: Wilhelm Verlag, 2002.

----- (b). **Corpo**. Disponível em :  
<<http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/corpo.pdf>>. Acessado em 23 de julho de 2005.

----- (c). **O corpo vivo, o corpo morto**. (Trad.: Nely Bahia Cardoso) Disponível em:  
<[http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/iv2\\_corpovivo.pdf](http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/iv2_corpovivo.pdf)>. Acesso em 23 de julho de 2005.

----- **Horizontwechsel**: die Sonne neu jeden Tag, nichts Neues unter der Sonne, aber... München: Wilhelm Verlag, 2001.

KELKEL, Arion; SCHÉRE, René. **Husserl**. Lisboa: Edições 70, 1982.

KERCKHOVE, Derrick de. **A pele da cultura**: uma investigação sobre a nova realidade eletrônica. Lisboa: Relógio d'Água, 1997.

KROCKER, Arthur; KROCKER, Marilouise. Theses on the disappearing body in the hyper-modern condition. In: \_\_\_\_\_. **Body invaders**: panic sex in America. Montreal: New World Perspectives, 1987.

KROKER, Arthur; COOK, David. **The postmodern scene: the excremental culture and hyper-aesthetics**. Montreal: New World Perspectives, 1986.

KUNZRU, Hari. “Você é uma ciborgue”: um encontro com Donna Haraway. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

----- Genealogia do ciborgue. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20: mais, ainda**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

LAZZARINI, Eliana Rigotto; VIANA, Terezinha de Camargo. O corpo em psicanálise. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 22, n.2, pp. 241-250, mai-ago 2006.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: antropologia e sociedade**. Campinas: Papirus, 2003.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEMOS, André. **Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea**. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LICHTENSTEIN, Jacqueline. **A pintura**. São Paulo: Ed. 34, 2004.

LINS, Daniel. **Antonin Artaud – o artesão de um corpo sem órgãos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

----- A metafísica da carne: que pode o corpo. In: LINS, Daniel; GADELHA, Sylvio, org. **Nietzsche e Deleuze: que pode o corpo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2002, p. 67-79.

**LOGOS: Comunicação & Universidade**. Rio de Janeiro: Faculdade de Comunicação Social, 1990- . Semestral. ISSN 0104-9933.



LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 6ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio Ed., 2000.

MAMMI, Lorenzo. O espírito na carne: o cristianismo e o corpo. In: NOVAES, Adauto. **O homem-máquina: a ciência manipula o corpo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 109-121.

MARCONDES FILHO, Ciro. (Coord). **Pensar-pulsar: cultura comunicacional, tecnologias, velocidade**. São Paulo: Edições NTC, 1996.

----- **A produção social da loucura**. São Paulo: Paulus, 2003.

----- **O escavador de silêncios**. São Paulo: Paulus, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

----- **O filósofo e sua sombra**. In: CHAUI, Marilena, sel. **Textos selecionados**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

----- **O visível e o invisível**. 4ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MORAES, Eliane Robert. **O corpo impossível**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MOURÃO, José Augusto. “Metacarne”, ou a vida depois da carne. Disponível em:

<[http://www.uoc.edu/in3/hermeneia/sala\\_de\\_lectura/j\\_augusto\\_moura\\_o\\_semiotica\\_metacarne.htm](http://www.uoc.edu/in3/hermeneia/sala_de_lectura/j_augusto_moura_o_semiotica_metacarne.htm)>. Acessado em 23 de junho de 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

----- **Além do bem e do mal**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

----- **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2005.

- . **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- . **Ecce Homo**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- . **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- . **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- . **O Anticristo**. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2004.
- . **O nascimento da tragédia**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- NOVAES, Adauto. **O homem-máquina**: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
- PIPPIN, Robert. Gay science and corporeal knowlegde. **Nietzsche Studien**. v. 29, p. 136-152, 2000.
- PLATÃO. **Fédon**. In: \_\_\_\_\_, Diálogos. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. A origem divina das imagens. In: LICHTENSTEIN, Jacqueline. **A pintura**. São Paulo: Ed. 34, 2004, pp. 17-25.
- QUÉAU, Philippe. O tempo do virtual. In: PARENTE, André (org). **Imagem-máquina, a era das tecnologias do virtual**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Ed. 34, 1999. (Coleção Trans).
- RAMACCIOTTI, Bárbara Maria Lucchesi. **Nietzsche**: a fisiopsicologia experimental ou como filosofar com o corpo para tornar-se o que é. 2002. 222 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- Revista de Comunicação e Linguagens**. Lisboa: Centro de Estudos de Comunicação e Linguagens, n. 10/11, 1990.

SANTAELLA, Lucia. **Corpo e comunicação**: sintoma da cultura. São Paulo: Paulus, 2004.

----- . Cultura tecnológica e o corpo biocibernético. In: LEÃO, Lucia. **Interlab-** labirintos do pensamento contemporâneo. São Paulo: Iluminuras, 2002.

----- . O corpo na arte: dos anos 1970 à biocibernética atual. In: PAÇO DAS ARTES (São Paulo, SP). **Metacorpos**: catálogo. São Paulo: 2003. Catálogo de exposição.

SERRES, Michel. **Hominescências**: o começo de uma outra humanidade? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

----- . **Os cinco sentidos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

----- . **Variações sobre o corpo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

SFEZ, Lucien. **A saúde perfeita**: crítica de uma nova utopia. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico**: corpo, subjetividade e tecnologias digitais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Antropologia do ciborgue**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

STELARC, Bruce. Redesign the body. Disponível em : < <http://www.stelarc.va.com.au/redesign/redesign.html>>. Acesso em: 27 de out. de 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. Le corps divin. In: \_\_\_\_\_. **L'individu, la mort, l'amour**. Paris : Gallimard, 1998, p. 11.

VILLAÇA; Nízia; GÓES, Fred. **Em nome do corpo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

WILLER, Claudio. (Sel). **Os escritos de Antonin Artaud**. Porto Alegre: L&PM, 1983.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia husserliana como método radical. In: HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do Real!**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

### Filmes

O CAÇADOR de andróides. Ridley Scott, Estados Unidos, 1982, Warner Home Video, 116 min. DVD.

I.A. – Inteligência Artificial. Steven Spielberg, Estados Unidos, 2001, Warner Home Video, 143 min. DVD.

VIDEODROME. David Cronenberg, Canadá, 1982, Universal Home Video, 88 min. DVD.

### Sites consultados

<http://cukt.art.pl/cyborg/okladka.html>

<http://members.fortunecity.com/cibercultura/>

<http://www.cisc.org.br>

<http://www.lafura.com/entrada/eng/manifest.htm>

[http://www.scielo.br/scielo.php/lng\\_en](http://www.scielo.br/scielo.php/lng_en)

<http://www.stelarc.va.com.au/>

<http://www.wikipedia.org/>